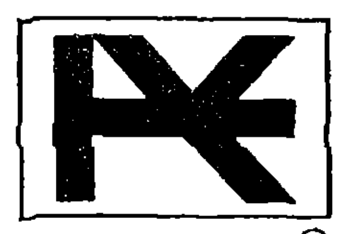
David Hume:

Investigación sobre el conocimiento humano

Traducción, prólogo y notas de
Jaime de Salas Ortueta

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



Título original: *Enquiry concerning the human Understanding*
Traductor: Jaime de Salas Ortueta

Primera edición en «El Libro de Bolsillo»: 1980
Quinta reimpresión en «El Libro de Bolsillo»: 1988

Calle Milán, 38, 28043 Madrid; teléf. 200 00 45
ISBN: 84-206-1787-3
Depósito legal: M. 21.014-1988
Papel fabricado por Sniace, S. A.
Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa
Paracuellos de Jarama (Madrid)
Printed in Spain

Prólogo [1]

La *Enquiry concerning the human Understanding* fue escrita por Hume para superar las limitaciones de su gran obra filosófica, el *Tratado de la Naturaleza Humana.* Para su autor aquélla, que apareció en 1748, es decir diez años después del primer libro del *Treatise,* superaba por razones de estilo y de extensión la primera, de forma que pudo llegar a escribir en una nota añadida a una edición posterior: «a partir de ahora, el autor desea que se considere que sólo los trabajos que se encuentran a continuación, contienen sus principios y pareceres filosóficos» [2]. «Sólo» significa que se está rechazando la vigencia del *Treatise* tan duramente castigado por autores —como Thomas Reid y James Beattie [3]— «que dirigen

[1] A lo largo del presente prólogo tendremos ocasión de citar la *Enquiry concerning the Human Understanding* y el *Treatise of Human Nature,* por las ediciones de L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1975 y 1967, respectivamente. Utilizaremos las siglas E SB y T SB para cada una de ellas. Para la traducción al español de pasajes del *Treatise,* por lo general, nos hemos servido de la edición de F. Duque, Madrid, 1977, a la que asignamos la sigla D. Asimismo daremos la página de nuestra traducción de la *Enquiry.*

[2] Apud A. Flew: *Hume's Philosophy of Belief,* London, 1969, página 3.

[3] Cfr. S. Rábade: *Hume y el Fenomenismo moderno,* Gredos, Madrid, 1975, págs. 385 y sigs.

toda su artillería contra aquella juvenil obra» [4]. Ha sido frecuente criticar el juicio de Hume porque ciertamente la obra en la que desarrolla de forma más pormenorizada sus análisis filosóficos es el *Treatise*. Sin embargo, a pesar de los cambios entre una obra y otra, el juicio de Hume no resulta tan desacertado, sobre todo, en lo que respecta a la *Enquiry*, teniendo en cuenta la calidad y madurez expositiva de la misma, que constituye a mi juicio una exposición más coherente y mejor presentada del sistema humeano.

Una de las cualidades de la *Enquiry*, que ha contribuido a hacer de ella una obra clásica de la historia de la Filosofía, es el hecho de que permite apreciar con claridad no sólo las conclusiones de su autor, sino también los argumentos que conducen a dichas conclusiones. Lo específico de la Filosofía no son propiamente estas últimas, sino las razones en virtud de las cuales se mantienen. Por ello, la Filosofía no sólo constituye un conjunto de afirmaciones sobre la realidad, si podemos emplear este término. También es método, es decir, argumentación fundamentada, de acuerdo con la etimología de la palabra: un camino, un camino hacia la verdad. Sin embargo, de hecho no es posible separar estas dos dimensiones de la Filosofía, pues las verdades que se enuncian, las conclusiones a las que se llega, dan paso al descubrimiento de nuevas verdades y con ello adquieren a su vez un valor metodológico. Incluso puede decirse que vemos la realidad desde los conceptos filosóficos y que éstos iluminan y dan profundidad a nuestra visión de los hechos.

Más concretamente, si quisiéramos precisar la trama de la obra, diríamos en un primer momento que viene determinada por la formulación de los dos grandes principios del empirismo clásico del siglo XVII. Al mismo tiempo podemos apreciar cómo, a partir de su formulación en las secciones 2.ª y 4.ª, el esfuerzo de Hume hasta la última sección de la obra va a consistir en aplicar dichos principios metodológicos a distintos problemas filo-

---

[4] *Ibídem*.

sóficos. Es decir, los principios metodológicos no sólo se enuncian, sino que también se aplican, y la calidad del texto desde un punto de vista filosófico está en el rigor y claridad de dicha aplicación. Los dos principios en cuestión podríamos enunciarlos de la siguiente manera:

A) Todas nuestras representaciones se fundamentan en la experiencia.

B) Las cuestiones de hecho, es decir, las proposiciones fácticas no son reductibles a relaciones de ideas.

A) El primer principio afirmaría que todas nuestras percepciones dependen de la experiencia. Este principio ya se formuló en el *Essay* de Locke [5]. Por oposición al neopositivismo de este siglo, Hume coincide con Locke al entender que esta fundamentación de las percepciones es una fundamentación genética, es decir, una fundamentación en virtud del origen: *todas nuestras percepciones se fundamentan en la experiencia precisamente porque en última instancia se han generado de ella.* En cambio, una diferencia significativa entre los dos autores se encuentra en el modo de entender la superioridad de la experiencia una vez admitida su anterioridad en el tiempo y su función genética. En este sentido conviene recordar que Locke entiende que las percepciones originarias, directamente derivadas de la experiencia, son ideas simples, por oposición a ideas derivadas que son ideas complejas. En cambio, en el caso de Hume apenas cuenta la contraposición simple-complejo a la hora de clasificar nuestras representaciones; lo que es importante es, por el contrario, el grado de vivacidad que distinguen las percepciones llamadas sensaciones, las primeras en llegar a la mente, y las llamadas ideas de la memoria y de la imaginación [6]. Esto significa que la sensación aventaja a las demás represen-

[5] J. Locke: *An Essay concerning the Human Understanding*, 2-1-2, Edición de P. H. Nidditch, Oxford, 1975, pág. 104. Edición española de E. O'Gorman, Méjico, 1956, pág. 83.

[6] T 1-1-3. SB 9, D 96. E 2, SB 17.

taciones cualitativamente, por tratarse de una experiencia más perfecta.

Ya Locke entendió que la superioridad de la experiencia constituye más que una mera tesis gnoseológica. Se trata del presupuesto del análisis de la conciencia y de sus contenidos que se realiza en el libro 2 del *Essay*. En el caso de Hume también se da la convicción de que esta verdad tiene un valor metodológico, y aparece en varios pasajes de la *Enquiry* dicha aplicación. La experiencia se presenta como un punto de referencia ineludible a la hora de querer precisar el valor de una determinada posición filosófica [7]. La diferencia entre Hume y Locke en este punto es, pues, sobre todo una diferencia de talante que separa a quien, como Locke, se entiende a sí mismo como pionero de una determinada manera de pensar que trabajosamente se esfuerza por concretar a lo largo del *Essay,* y quien, por el contrario, entiende que la superioridad de la experiencia es una verdad adquirida y, en este punto, pasa a la posteridad por la fuerza de sus formulaciones de esta verdad.

B) Sin embargo, donde se halla la gran aportación original de Hume a la historia de la Filosofía está en el segundo principio, que se refiere no a los contenidos de conciencia, sino al modo de relacionarlos en la mente, a lo que clásicamente se llama juicio. Este principio sólo fue parcialmente formulado por Locke y en ningún momento se constituye en un principio metodológico fundamental. Por otra parte, en la *Enquiry* está profundamente vinculado a su crítica de la noción de causa que, de acuerdo con una tendencia ya apreciable en obras anteriores, constituye el auténtico protagonista de la presente obra al unificar las distintas secciones entre sí [8].

[7] «... cuando tengamos la más mínima sospecha de que se está empleando un término filosófico sin significado ni idea que le corresponda, como ocurre con demasiada frecuencia, no tenemos más que preguntar: "¿de qué impresión se deriva dicha supuesta idea?", y si fuera imposible asignarle una, esto serviría para confirmar nuestra sospecha.» E 2, SB 22. Nuestra edición, pág. 29.

[8] Cfr. mi obra: *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y en Hume,* Granada, 1977, pág. 81.

Hemos utilizado como formulación de este principio la siguiente proposición: las cuestiones de hecho son irreductibles a relaciones de ideas. El sentido de esta proposición se aclara si se tiene en cuenta que Hume divide los juicios o las proposiciones, es decir, asociaciones de dos percepciones, en dos clases: por una parte, unas proposiciones evidentes racionalmente, como «2+2=4», y, por otra parte, unas proposiciones conocidas y comprobables empíricamente como «el Sol saldrá mañana». Una de las tesis constantes de la metafísica clásica —incluyendo en ésta también sus versiones medievales— es que lo universal y lo racional —que se tienden a equiparar— contienen y, por tanto, son superiores a lo concreto. Este principio está claramente presente en la noción platónica de idea y en cierta medida reaparece en el universal aristotélico. El conocimiento universal vale para, engloba y en algunos casos agota los particulares. Por ello sólo hay ciencia de lo universal y no de lo particular, de acuerdo con el dicho aristotélico. En el caso de Hume las dos clases de proposiciones están haciendo alusión a dos tipos de conocimiento, el propiamente racional y el empírico. La afirmación de que las cuestiones de hecho son irreductibles a Relaciones de Ideas no es entonces otra cosa que equiparar y poner al mismo nivel el conocimiento racional y el conocimiento empírico. Así, lo racional —con su universalidad y necesidad— es equivalente —y no superior— al conocimiento empírico.

Esto equivale asimismo a anticipar de alguna forma el dicho posterior según el cual el conocimiento racional da certeza aun cuando no produce información nueva, mientras que a las representaciones que ciertamente nos dan información no las acompaña la certeza racional.

¿En virtud de qué afirma Hume que no se puede legítimamente realizar dicha reducción? Se trata de mostrar que las inferencias causales no son demostrables racionalmente. En primer lugar, ello exige precisar que para el pensador escocés las únicas inferencias sobre el mundo externo que tienen cierta validez son las realizadas en

virtud de una vinculación causal[9]. Esto se debe a la convicción de que sólo estas vinculaciones dan lugar a certeza por parte del hombre —por oposición a las otras dos formas de asociación de proposiciones empíricas que Hume enumera, contigüedad espacio-temporal y semejanza. Creemos que hay una relación real entre causa y efecto, lo cual no nos ocurre en el caso de dos percepciones contiguas en el espacio o sucesivas en el tiempo, por ejemplo.

La crítica de Hume consiste en afirmar que ninguna observación empírica permite mantener efectivamente que el efecto esté incluido en la causa de manera análoga a como puede estar incluido «2+2» en 4. «Ningún objeto llega a descubrir, por las cualidades que aparecen a los sentidos, ni las causas que lo han producido ni los efectos que surgirán de él, y sin la ayuda de la experiencia, nuestra razón no podrá jamás realizar una inferencia acerca de lo realmente existente y de las cuestiones de hecho»[10]. Esta tesis parte del presupuesto —discutible— de la atomicidad de las percepciones, en virtud del cual unas son irreductibles a otras.

Al mismo tiempo, el planteamiento de Hume quiere ir más lejos. No sólo pretende mostrar que la relación causal no es satisfactoria, sino también trata de aclarar por qué, de hecho, creemos que lo es. Por esto Hume se detendrá en el estudio de la creencia humana. Entiende que toda creencia es una idea, es decir, una percepción débil que nosotros vivimos con la intensidad de una experiencia inmediata. Así se precisa el problema en la pregunta por la razón de la intensidad de unas percepciones que no estamos recibiendo inmediatamente, sino que son producto de nuestra memoria o de nuestra imaginación. Para contestar más precisamente a esta pre-

---

[9] E 4-1, SB 26. Nuestra edición, pág. 34.

[10] E 4-1, SB 27. Nuestra edición, pág. 35. «Aunque se le atribuya a Adán capacidad racional plenamente desarrollada desde el principio de su existencia, no podía por ello deducir de la fluidez y transparencia del agua su capacidad de ahogarle, o de la luminosidad y calor del fuego el que le podría consumir.» *(Ibídem.)*

gunta se impone distinguir dos creencias distintas, si bien relacionadas entre sí:

1) La creencia en la existencia de la causa o del efecto, cuando se nos ha dado previamente el efecto o la causa en la experiencia respectivamente. Así, aquí sería objeto de creencia la idea del segundo término de la asociación de ideas o juicio que en virtud de la experiencia pasada es producida por la mente (vemos humo y nos decimos que está ocurriendo un fuego). La vivacidad de la idea objeto de nuestro creer, es una vivacidad transferida automáticamente por la mente desde una sensación inicial, en virtud de unos hábitos que se han establecido a lo largo de la experiencia pasada [11].

2) La creencia en una vinculación efectiva entre causa y efecto. Esta se deriva de una sensación real, a saber, el *movimiento mismo de la mente* cuando pasa automáticamente de la causa al efecto, o viceversa [12]. Sin embargo, también hay una intervención del sujeto en este proceso, en la medida en que concibe la forzosidad con que la mente pasa a representarse una percepción determinada en virtud de su experiencia pasada, como propia de una relación entre las dos cosas percibidas. En definitiva, es el sujeto quien determina unas vinculaciones causales que en rigor nuestra experiencia no contiene.

Con todo, tampoco puede decirse que nuestras asociaciones causales surjan arbitrariamente. Hay ciertamente una explicación para ellas que proviene del hecho de que se vean avaladas en mayor o menor medida por la experiencia pasada. Si nosotros inferimos al ver humo la existencia de un fuego, es porque en el pasado siempre ha ocurrido que fuego y humo los hemos visto asociados. Por ello, las expectativas con respecto al futuro se han formado en virtud de nuestra experiencia pasada. En este sentido la experiencia pasada es más que una explicación de la génesis de nuestras creencias. También en alguna

[11] E 5-2, SB 54. Nuestra edición, pág. 60.
[12] E 7-2, SB 78. Nuestra edición, pág. 82.

forma sirve para legitimarlas. Podemos decir que nuestras creencias no son racionales, es decir, deducibles, pero el hecho de que se apoyen en la experiencia pasada en alguna medida las hace razonables. Al mismo tiempo vemos que Hume intenta más que la descripción fáctica de lo que de hecho ocurre cuando creemos. Aun cuando ésta sea la intención de Hume, cuando en la primera sección de la *Enquiry* habla de su propósito de realizar una «geografía mental» [13], de hecho también introduce con su crítica de la causalidad criterios para valorar el conocimiento y para decidir si una proposición es válida o no. En este sentido es más que un psicólogo del conocimiento y con justicia entra en la historia de la teoría del conocimiento. Por ello, debe añadirse que la descripción humeana de la causalidad es ambivalente, es decir, tiene un doble valor. Por un lado, es consecuencia de la voluntad de mostrar que nuestras inferencias causales no son deducidas y que nuestro conocimiento del mundo externo, más que una comprensión de lo que percibimos, es un proceso de habituación, es decir, de la formación de unos hábitos perceptivos. Pero, por otro lado, hay una forma positiva de valorar la inferencia causal, particularmente ostensible en las secciones 10 y 11 de la *Enquiry*. La inferencia causal, precisamente porque se apoya en la experiencia pasada, es comprendida como conteniendo los requisitos a los que en general han de ajustarse todas nuestras inferencias sobre la realidad [14]. El hecho de que la experiencia pasada avala, en parte al menos, algunas de nuestras creencias determina que éstas sean consideradas superiores a aquellas que carecen de esta apoyatura experiencial. De ahí, la diferencia entre el hombre que se ajusta a la experiencia pasada y aquel otro que se mueve por sus pasiones a la hora de formarse su imagen del mundo. La inferencia «objetiva» es superior a la supersticiosa y por ello la inferencia causal es valorada positivamente.

---

[13] E 1, SB 13. Nuestra edición, pág. 20.

[14] Cfr. especialmente E 10-1, SB 110. Nuestra edición, pág. 113.

La valoración negativa se realiza sólo en la medida en que se compara la inferencia causal con una proposición realmente evidente desde el punto de vista racional. En cambio, cuando se compara con proposiciones o creencias que se derivan de la superstición, la inferencia causal es valorada positivamente.

La *Enquiry* es importante no sólo como formulación y aplicación de un método empírico en Filosofía, sino también porque se plantea explícitamente el problema del valor del conocimiento reflexivo en general. Esta discusión se realiza fundamentalmente en el primer y último libros de la obra. La discusión se centra en torno a dos conceptos fundamentales, a saber: el de la Filosofía abstrusa o Metafísica y el del Escepticismo, en las secciones 1 y 12, respectivamente. Aunque esta contraposición requiere determinadas matizaciones, los dos conceptos representan una tensión que la obra de Hume asume. Por una parte, se plantearía la discusión sobre la posibilidad de un conocimiento último, a saber, el conocimiento metafísico, y por otro lado habría que reparar en el enjuiciamiento que Hume hace del escepticismo, es decir, de una teoría que niega la posibilidad del conocimiento.

Tanto en un caso como en otro, Hume intenta encontrar una vía media entre quienes afirman o niegan radicalmente cualquiera de estas dos opciones. Hume entiende su obra como perteneciente al género de la Metafísica o Filosofía profunda. Mantiene que un análisis minucioso de nuestros procesos mentales retiene un interés grande y en ese sentido está decidido a realizarlo. Sin embargo, al mismo tiempo es consciente de que probablemente no podemos llegar a las leyes últimas que rigen los fenómenos [15]. Con ello, la Metafísica sería un conocimiento sólo relativamente último. Tiene la virtud de evitar de esta manera que se imponga una metafísica más ambiciosa y menos ajustada a la vida corriente, y de facilitarnos —como he descrito— unas normas que nos

---

[15] E 1, págs. 14 y 15. Nuestra edición, págs. 21 y 22.

sirven para distinguir entre creencias admisibles y creencias inadmisibles [16].

Y, sin embargo, Hume sí posee creencias metafísicas que no es capaz de validar como tales, pero que tienen una gran importancia a la hora de determinar su posición frente al escepticismo y frente a la Metafísica. Piensa que, efectivamente, hay una naturaleza humana, aunque nosotros no la conozcamos radicalmente. Por ello, si bien hay una gran variedad de razones por las que se puede defender una posición escéptica con respecto al valor del conocimiento, al mismo tiempo entiende que no es viable vitalmente una actitud escéptica en la medida en que el hombre está obligado por encima de todo a vivir. La naturaleza nos lleva a representarnos la realidad de la misma manera que nos hace respirar [17].

En este punto se puede apreciar un avance muy notable en la *Enquiry* con respecto al *Treatise,* que no se refiere tanto al contenido de sus doctrinas, que con una formulación más precisa y sucinta se repiten, sino a algo anterior, a saber, la concepción misma del saber. Este punto habría quedado abierto al final del *Treatise,* y en la *Enquiry* se resuelve adoptando la perspectiva de un hombre de acción que acude a la Filosofía buscando potenciar sus actividades habituales. Desde ese momento, el saber no sólo ya no puede, sino que ni siquiera debe justificarse a sí mismo. El sentido del conocimiento es, por el contrario, ayudarnos a vivir. Es un instrumento y, por ello, no tiene sentido exigirle evidencias absolutas. De ahí que mantenga su validez aun cuando una reflexión rigurosa no pueda llegar a resultados concluyentes. La fuerza e importancia del prólogo de la *Enquiry* está precisamente en que expone un ideal de conocimiento, típico de nuestro mundo, orientado a auxiliar a la acción.

Tenemos, y así queremos hacerlo constar, una deuda con A. Vázquez, autor de una primera traducción de la

---

[16] Cfr. mi obra: *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y en Hume,* ed. cit., pág. 93.

[17] T 141, SB 185, D 315.

Investigación sobre el entendimiento humano, Buenos Aires, 1945, 2.ª edición.

Hemos seguido el texto de la edición de Selby-Bigge comparándola —y, en algunos puntos, completándola— con la de Green & Grose. A lo largo de la traducción pudimos contar con la ayuda de José Montoya, Cristina de Peretti della Rocca, Antonio Royo Villanova, Rosario Zurro y Esteban Villarejo. Sin ellos la presente traducción indudablemente sería muy inferior a lo que es.

Daremos entre corchetes la paginación de la edición de Selby-Bigge, para facilitar la búsqueda de pasajes citados en monografías en inglés.

JAIME DE SALAS

Ediciones citadas en las notas:

Essays moral and political. Edinburgh, printed by R. Fleming and A. Allison for A. Kincaid, Bookseller and sold at his shop above the Cross. 1741. Edición A.
1742. Segunda edición corregida. Edición B.
Essays moral and political. Volume II. 1742. Edición C.
3.ª edición corregida. London. 1 vol. 1748. Edición D.
Philosophical Essays concerning Human Understanding. London, 1748. Edición E.
Segunda edición ampliada y corregida. London. 1751. Edición F.
An Enquiry concerning the Principles of Morals. London, 1751. Edición G.
Political Discourses. Edinburgh. 1742. Edición H.
Edición I.
Essays and Treatise on several Subjects. 4 vols. 1753-54. Edición K.
Four Dissertations: 1. Natural History of Religion. 2. Of the Passion. 3. Of Tragedy. 4. Of the standard of Taste. Edición L.
First proof of the Above.
Essays and Treatises on several subjects. 1758. Edición M. London and Edinburgh.
1760. 4 vols. Edición N.
1764. 2 vols. Edición O.
1768. 2 vols. Edición P.
1770. 4 vols. Edición Q.
1777. 2 vols. Edición R.
Two Essays. 1767.
Dialogues concerning Natural Religion. 1779. Edición S.

Se ha seguido en esto la edición de Green & Grose, London, 1889.

Sección 1. De las distintas clases de filosofía

La filosofía moral, o ciencia de la naturaleza humana, puede tratarse de dos maneras distintas. Cada una de ellas tiene su mérito particular y puede contribuir al entretenimiento, ilustración y reforma de la humanidad. La primera considera al hombre primordialmente como nacido para la acción y como influido en sus actos por el gusto y el sentimiento, persiguiendo un objeto y evitando otro, de acuerdo con el valor que estos objetos parecen poseer, y según el modo en que se presentan; y puesto que la virtud, según opinión común, es, entre todos los objetos, el más valioso, esta clase de filósofos la pinta con los colores más agradables, valiéndose de la poesía y de la elocuencia, desarrollando su tema de una manera sencilla y clara, la más indicada para agradar a la imaginación y movilizar nuestros sentimientos. Eligen los casos y observaciones más llamativos de la vida cotidiana, contrastan adecuadamente caracteres opuestos y, atrayéndonos a los caminos de la virtud con visiones de gloria y felicidad, dirigen nuestros pasos por [6] estos caminos con los preceptos más sensatos y los ejemplos

más ilustres. Nos hacen *sentir* la diferencia entre el vicio y la virtud, excitan y regulan nuestros sentimientos y así, no pueden sino inclinar nuestros corazones al amor de la probidad y del verdadero honor. Con ello piensan haber alcanzado plenamente el objetivo de todos sus esfuerzos.

La otra clase de filósofos consideran al hombre como un ser racional más que activo, e intentan formar su entendimiento más que cultivar su conducta. Consideran a la naturaleza humana como un tema de especulación, y la estudian con minucioso escrutinio para encontrar los principios que regulan nuestro entendimiento, excitan nuestros sentimientos y nos hacen aprobar o censurar cualquier objeto, acción o comportamiento concreto. Consideran un descrédito para cuanto se ha escrito que la filosofía aún no haya fijado indiscutiblemente el fundamento de la moral, de la razón y de la crítica artística y literaria, y en cambio hable constantemente de verdad y falsedad, vicio y virtud, belleza y deformidad, sin ser capaz de precisar la fuente de estas distinciones. Mientras intentan esta ardua tarea, no se dejan vencer por dificultad alguna, sino que, remontándose de casos concretos a principios generales, prosiguen sus investigaciones en busca de principios aún de mayor generalidad, y no quedan satisfechos hasta alcanzar los principios primordiales por los que, en toda ciencia, ha de estar limitada la curiosidad humana. A pesar de que sus especulaciones parezcan abstractas, e incluso ininteligibles para lectores normales, se proponen conseguir la aprobación de los doctos y de los sabios, y se consideran suficientemente compensados por el esfuerzo de toda su vida si pueden descubrir algunas verdades ocultas que contribuyan a la ilustración de la posteridad.

Es indudable que, antes que la filosofía precisa y abstracta, será la fácil y asequible la que disfrutará de la preferencia de la mayor parte de la humanidad, y será recomendada por muchos no sólo como más agradable, sino también como más útil [7] que la otra. Tiene mayor papel en la vida cotidiana, moldea el corazón y los senti-

mientos y, al alcanzar los principios que mueve a los hombres, reforma su conducta y los acerca al modelo de perfección que describe. Por el contrario, la filosofía abstrusa, al exigir un talante inadecuado para el negocio y la acción, se desvanece cuando el filósofo abandona la oscuridad y sale a la luz del día y, por tanto, no pueden sus principios tener influjo alguno sobre nuestra conducta y comportamiento. Los sentimientos de nuestro corazón, la agitación de nuestras pasiones, la intensidad de nuestros sentimientos debilitan sus conclusiones y reducen al filósofo profundo a un mero plebeyo.

Se ha de reconocer asimismo lo siguiente: que la fama más duradera, así como la más merecida, ha recaído sobre la filosofía fácil, y que los razonadores abstractos parecen por ahora haber disfrutado sólo de una reputación momentánea, debida al capricho o ignorancia de su época, pero no han sido capaces de mantener su prestigio en una posteridad más ponderada. Es fácil para un filósofo profundo cometer una equivocación en sus razonamientos sutiles; y una equivocación es necesariamente progenitora de otra, cuando el filósofo desarrolla las consecuencias, y no deja de aceptar una conclusión a pesar de la apariencia extraña de esta última, o de su oposición a la opinión común. Sin embargo, el filósofo que no se propone más que representar el sentido común de la humanidad con los más bellos y encantadores colores, si por un accidente cae en el error, no avanza más, sino que, renovando su apelación al sentido común y a los sentimientos naturales de la mente, vuelve al camino correcto y se pone a salvo de peligrosas ilusiones. La fama de Cicerón florece en la actualidad, pero la de Aristóteles está totalmente en decadencia. La Bruyère cruza los mares y aún conserva su reputación, pero la gloria de Malebranche se limita a su propia nación y a su propia época. Y Addison será leído con placer cuando Locke esté totalmente olvidado [1] [8].

[1] Las ediciones E y F añaden la siguiente nota: «Esto no pretende en modo alguno restarle méritos al señor Locke, que fue realmente un gran filósofo y un razonador justo y mode-

El mero filósofo es un tipo humano que normalmente no goza sino de poca aceptación en el mundo, al suponerse que no contribuye nada ni a la utilidad ni al placer de la sociedad, ya que vive alejado del contacto con la humanidad y está envuelto en principios igualmente alejados de la comprensión de ésta. Por otra parte, el que no es más que un ignorante es aún más despreciado, y no hay nada que se considere señal más segura de carácter estrecho en una época y nación donde las ciencias prosperan que el estar totalmente desprovisto de afición por estos nobles entretenimientos. Se piensa comúnmente que el carácter más perfecto se halla entre estos dos extremos: un carácter dotado de la misma habilidad y gusto para libros, vida social y negocios, que muestra en el trato el discernimiento y finura debidos a las Bellas Letras, y en los negocios la integridad y precisión, resultado natural de una filosofía correcta. Para difundir y cultivar un carácter tan logrado, nada puede ser más útil que ensayos de estilo y desarrollo sencillos que no se apartan demasiado de la vida, que no exigen aplicación profunda o recogimiento para ser comprendidos, y que devuelven al estudioso a la humanidad imbuido de nobles sentimientos y sabios preceptos, aplicables a cualquier exigencia de la vida. Gracias a estos ensayos la virtud resulta amable; la ciencia, agradable; la vida social, instructiva, y la soledad, entretenida.

El hombre es un ser racional, y, en cuanto tal, recibe de la ciencia el alimento y la nutrición que le corresponde. Pero tan escaso es el alcance de la mente humana que poca satisfacción puede esperarse en este punto, ni del grado de seguridad ni de la extensión de sus adquisiciones. El hombre es un ser sociable, no menos que un ser racional; pero tampoco puede siempre disfrutar de una compañía agradable y divertida, o mantener la debida apetencia de ella. También el hombre

---

rado. Sólo se pretende mostrar el destino común de esa filosofía abstracta.»

es un ser activo, y por esta disposición, así como por las diversas necesidades de la vida humana, ha de someterse a los negocios [9]. Pero la mente requiere alguna relajación, ya que no puede soportar siempre su inclinación hacia la preocupación y la faena. Parece, por tanto, que la naturaleza ha establecido una vida mixta como la más adecuada a la especie humana, y secretamente ha ordenado a los hombres que no permitan que ninguna de sus predisposiciones les *absorba* demasiado, hasta el punto de hacerlos incapaces de otras preocupaciones y entretenimientos. «Entrégate a tu pasión por la ciencia —les dice—, pero haz que tu ciencia sea humana y que tenga una referencia directa a la acción y a la sociedad. Prohíbo el pensamiento abstracto y las investigaciones profundas y las castigaré severamente con la melancolía pensativa que provocan, con la interminable incertidumbre en que le envuelve a uno y con la fría recepción con que se acogerán tus pretendidos descubrimientos cuando los comuniques. Sé filósofo, pero en medio de toda tu filosofía continúa siendo un hombre.»

Si la mayoría de la humanidad se contentara con preferir la filosofía fácil a la abstracta y profunda, sin lanzar contra ésta su desprecio y censura, no sería incorrecto, quizá, conformarse con esta opinión general y permitir a cada hombre que disfrutase, sin impedimento, de su propio gusto y sentimiento. Pero como frecuentemente se lleva la cuestión más lejos, hasta el punto de rechazar todo razonamiento profundo o lo que vulgarmente se llama *metafísica,* ahora procederemos a considerar lo que, con fundamento, se puede alegar en su favor.

Podemos comenzar observando que una ventaja considerable que resulta de la filosofía rigurosa y abstracta es su utilidad para la filosofía fácil y humana, que sin la primera no puede alcanzar un grado suficiente de exactitud en sus sentimientos, preceptos o razonamientos. Las Bellas Letras no son sino un retrato de la vida humana en diversas actitudes y situaciones. Nos inspiran distintos sentimientos de elogio o censura, admiración o ridículo, de acuerdo con las cualidades del objeto que

nos presentan. Un artista está mejor preparado para triunfar en [10] este esfuerzo si, además de un gusto delicado y una rápida aprehensión, posee un conocimiento preciso de la textura interna y las operaciones del entendimiento, del funcionamiento de las pasiones y de las diversas clases de sentimiento que distinguen vicio y virtud. A pesar de lo penosa que pueda parecer esta búsqueda o investigación interior, se hace en alguna medida imprescindible para quienes quieran describir con éxito las apariencias externas e inmediatas de la vida y costumbres. El anatomista expone los objetos más desagradables y horribles, pero su ciencia es útil al pintor incluso cuando dibuja una Venus o una Helena. A pesar de que éste utilice los colores más ricos de su arte y confiera a sus figuras un aire agraciado y encantador, aun así ha de atender a la estructura interna del cuerpo humano, la posición de los músculos, la textura de los huesos y la utilidad y forma de todos los miembros y órganos. La precisión es siempre ventajosa para la belleza, y el razonamiento riguroso para el sentimiento refinado. Vanamente exaltaríamos el uno despreciando el otro.

Además, podemos observar en todo oficio y profesión, incluso en aquellos que más conciernen a la vida o la acción, que el afán de exactitud, cualquiera que sea el modo en que se haya adquirido, los acerca a su perfección y los hace más beneficiosos para los intereses de la sociedad. Y aunque un filósofo pueda vivir alejado de los negocios, el espíritu de la filosofía, si fuera cuidadosamente cultivado por varios, debe difundirse gradualmente a través de la sociedad entera y conferir semejante precisión a todo oficio y profesión. El político adquirirá mayor capacidad de previsión y sutileza en la distribución y el equilibrio del poder; el abogado, mayor método y principios más depurados en sus razonamientos; el general, mayor regularidad en la disciplina y más precaución en sus proyectos y operaciones. La estabilidad de los gobiernos modernos con respecto a los antiguos y la precisión de la filosofía moderna han me-

jorado, y probablemente aún continuarán haciéndolo en grados parejos [11].

Incluso si no se pudiera alcanzar otra ventaja de estos estudios que la satisfacción de una curiosidad inocente, aun así no se deberían despreciar, al tratarse de una vía de acceso a uno de los pocos placeres seguros e inocuos que han sido concedidos a la raza humana. El más dulce e inofensivo camino de la vida conduce a través de las avenidas de la ciencia y del saber. Y quien pueda eliminar un obstáculo en este camino o abrir una perspectiva debe ser considerado un benefactor de la humanidad. Y aunque estas investigaciones puedan parecer penosas y fatigosas, ocurre con algunas mentes como con algunos cuerpos, que estando dotados de una salud vigorosa y robusta, requieren un ejercicio intenso y encuentran placer en lo que para la mayoría de la humanidad resultaría trabajoso y pesado. La oscuridad es efectivamente penosa para la mente, como lo es para el ojo, pero sacar la luz de la oscuridad, por el esfuerzo que sea, ha de ser deleitable y producir regocijo.

Pero esta oscuridad de la filosofía profunda y abstracta es criticada no sólo en tanto que penosa y fatigosa, sino también como una fuente inevitable de error e incertidumbre. Aquí, en efecto, se halla la más justa y verosímil objeción a una considerable parte de la metafísica: que no es propiamente una ciencia, sino que surge, bien de los esfuerzos estériles de la vanidad humana, que quiere penetrar en temas que son totalmente inaccesibles para el entendimiento, bien de la astucia de las supersticiones populares que, siendo incapaces de defenderse lealmente, levantan estas zarzas enmarañadas para cubrir y proteger su debilidad. Ahuyentados del campo abierto, estos bandidos se refugian en el bosque y esperan emboscados para irrumpir en todas las vías desguarnecidas de la mente * y subyugarla con temores

* He traducido *mind* por mente. Con ello no solamente pretendía salvar una literalidad verbal, sino utilizar el término que, en su uso actual, más se aproxime a lo que Hume entendía por *mind*. Cabía traducir *mind* por alma, pero descarté esta posibilidad al

y prejuicios religiosos. Incluso el antagonista más fuerte, si por un momento abandona la vigilancia, es reducido. Y muchos, por cobardía y desatino, abren las puertas a sus enemigos y de buena gana les acogen con reverencia y sumisión como sus soberanos legítimos [12].

Pero ¿es ésta razón suficiente para que los filósofos deban desistir de sus investigaciones y dejar que la superstición aún siga adueñada de su asilo? ¿No es correcto llegar a la conclusión contraria y admitir la necesidad de llevar la guerra a los reductos más alejados del enemigo? Vanamente esperamos que los hombres, gracias a sus frecuentes decepciones, abandonen finalmente ciencias tan etéreas y descubran el ámbito propio de la razón humana. Pues, además de que muchas personas encuentran un interés demasiado explicable en resucitar constantemente estas cuestiones, además de esto, digo, el motivo de la desesperanza ciega no puede nunca tener un lugar en las ciencias, pues, por muy infructuosos que los inventos previos pudieran haber resultado, aún puede esperarse que la laboriosidad, la buena suerte o el aumento de sagacidad de generaciones venideras quizá logren descubrimientos desconocidos en épocas anteriores. Todo genio aventurero se lanzará en busca de la difícil recompensa y se encontrará estimulado, más que desanimado, por los fracasos de sus predecesores, pues espera que la gloria de realizar una aventura tan difícil le está reservada a él solo. La única manera de liberar inmediatamente el saber de estas abstrusas cuestiones es investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano y mostrar por medio de un análisis exacto de sus poderes y capacidad que de ninguna manera está preparado para temas tan remotos y abstractos. Hemos de soportar esta fatiga para poder vivir con tranquilidad a partir de entonces. También hemos de cultivar la verdadera metafísica con algún cuidado, a fin de destruir

tener en cuenta que normalmente el significado de alma está íntimamente relacionado con su contraposición al cuerpo. También podía utilizar espíritu, pero se tiende a relacionar este término con la filosofía de la Cultura. *(N. del T.)*

la metafísica falsa y adulterada. La pereza, que en algunas personas es una salvaguardia contra esta filosofía engañosa, es, en otras, superada por la curiosidad; y la desesperanza, que en algún momento prevalece, puede ser seguida por expectativas e ilusiones confiadas. El razonar riguroso y preciso es el único remedio universal válido para todas las personas y disposiciones, y sólo él es capaz de derrumbar aquella filosofía abstrusa y jerga metafísica que, al estar mezclada con la superstición popular, la hace en cierto modo [13] impenetrable para quien razona descuidadamente y le confiere la apariencia de ciencia y sabiduría.

Además de esta ventaja, de rechazar tras una investigación minuciosa la rama más incierta y desagradable del saber, hay muchas ventajas importantes que provienen del examen preciso de los poderes y facultades de la naturaleza humana. Es notable, a propósito de las operaciones de la mente, que aun estándonos íntimamente presentes, sin embargo, cuando se convierten en objeto de reflexión, parecen estar sumidas en la oscuridad, y el ojo no puede encontrar con facilidad las líneas y límites que las separan y distinguen. Los objetos son demasiado sutiles para permanecer largamente bajo el mismo aspecto y en la misma situación, y han de aprehenderse instantáneamente, mediante una penetración superior, derivada de la naturaleza y perfeccionada por el hábito y la reflexión. De esta manera se convierte en un objetivo no desdeñable de la ciencia conocer meramente las diferentes operaciones de la mente, separar las unas de las otras, clasificarlas en los debidos apartados, y corregir aquel desorden aparente en que se encuentran cuando las hacemos objeto de reflexión e investigación. Esta tarea de ordenar y distinguir, que no tiene mérito cuando se realiza con cuerpos externos, objetos de nuestros sentidos, aumenta de valor cuando se ejerce sobre las operaciones de nuestra mente, de acuerdo con la dificultad y el esfuerzo con que nos encontramos al realizarla. Y aun si no vamos más allá de esa geografía mental o delimita-

ción de las distintas partes y poderes de la mente, es por lo menos una satisfacción haber llegado tan lejos. Y cuanto más obvia pueda resultar esta ciencia (y de ninguna manera es obvia), más despreciable aún ha de juzgarse su ignorancia por todos aquellos que aspiran al saber y a la filosofía.

Tampoco puede quedar sospecha alguna de que esta ciencia sea incierta y quimérica, a no ser que mantuviéramos un escepticismo totalmente contrario a la especulación e incluso a la acción. No se puede dudar que la mente [14] está dotada de varios poderes y facultades, que estos poderes se distinguen entre sí, que aquello que es realmente distinto para la percepción inmediata puede ser distinguido por la reflexión y, consecuentemente, que en todas las proposiciones acerca de este tema hay verdad o falsedad, verdad o falsedad tales, que no están más allá del alcance del entendimiento humano. Hay otras muchas distinciones evidentes de esta clase, como la de entendimiento y voluntad, la de imaginación y pasiones, que caen dentro de la comprensión de toda criatura humana, y las más agudas y filosóficas distinciones no son menos reales y ciertas, aunque sean más difíciles de comprender. Algunos casos, sobre todo recientes, de éxito en estas investigaciones nos pueden dar una noción más justa de la certeza y solidez de esta rama del saber. ¿Debemos estimar digno del esfuerzo de un filósofo el darnos un sistema verdadero de planetas y ajustar la posición y el orden de aquellos cuerpos lejanos, mientras que pretendemos desdeñar aquellos que con tan gran éxito delimitan las partes de la mente que tan íntimamente nos conciernen? [2].

---

[2] En las ediciones E y F se añade la siguiente nota: «Durante mucho tiempo se ha confundido la facultad por medio de la cual discernimos lo verdadero y lo falso, y aquella otra por la que percibimos vicio y virtud, y se ha supuesto que toda moral debe construirse sobre relaciones eternas e inmutables que, para toda mente inteligente, eran tan invariables como cualquier proposición acerca de la cantidad y del número. Pero un filósofo reciente, Hutchenson, nos ha enseñado con los argumentos más convincentes que la moralidad no es nada que concierna a la naturaleza abstracta

Pero ¿no debemos esperar que la filosofía, si es cultivada cuidadosamente y alentada por la atención del público, pueda llevar sus investigaciones aún más lejos y descubrir, por lo menos en parte, las fuentes secretas y los principios por los que se mueve la mente humana en sus operaciones? Durante largo tiempo los astrónomos se habían contentado con demostrar, a partir de fenómenos, los movimientos, el orden y la magnitud verdaderos de los cuerpos celestiales, hasta que surgió por fin un filósofo que, con los más felices razonamientos, parece haber determinado también las leyes y fuerzas por las que son gobernadas y dirigidas las revolu-

---

de las cosas, sino que depende totalmente del sentido o gusto mental de cada ser concreto, del mismo modo que la distinción de lo dulce y de lo agrio, de lo caliente y de lo frío surgen del sentimiento particular de cada sentido u órgano. Las percepciones morales, por tanto, no deben clasificarse con las operaciones del entendimiento, sino con los gustos o sentimientos.

Ha sido la costumbre de los filósofos dividir todas las pasiones de la mente en dos clases, las egoístas y las altruistas que, según se suponía, se hallaban en constante oposición y contrariedad. Se pensaba que las últimas no podían alcanzar su objeto propio más que a costa de las primeras. Entre las pasiones egoístas se encontraban: la avaricia, la ambición, el deseo de venganza. Entre las benévolas, el afecto natural, la amistad, el espíritu cívico. Ahora pueden los filósofos (véanse los sermones de Butler) apreciar la incorrección de esta división. Se ha demostrado, sin dejar lugar a discusión alguna, que incluso las pasiones comúnmente consideradas egoístas llevan a la mente más allá de sí misma, directamente al objeto; que, aunque la satisfacción de estas pasiones nos produce placer, la anticipación de dicho placer no es la causa de la pasión, sino que, por el contrario, la pasión es anterior al placer, y sin la primera, la última no tendría posibilidad de existir; que el caso es exactamente el mismo con respecto a las llamadas pasiones benévolas y que, por consiguiente, un hombre no es más interesado cuando busca su propia gloria que cuando la felicidad de su amigo es el objeto de sus deseos, ni es más desinteresado cuando sacrifica su tranquilidad y comodidad en favor del bien público que cuando se esfuerza por la gratificación de su avaricia y ambición. Aquí, por tanto, se da un notable reajuste en los límites de las pasiones que, hasta ahora, han sido confundidas por la negligencia e imprecisión de filósofos anteriores. Estos dos ejemplos pueden bastar para mostrarnos la naturaleza e importancia de esta clase de filosofía.»

ciones de los planetas. Lo mismo se ha conseguido con otras partes de la naturaleza. Y no hay motivo alguno para perder la esperanza de un éxito semejante en nuestras investigaciones acerca de los poderes mentales y su estructura, si se desarrollan con capacidad y prudencia semejantes. Es probable que una [15] operación y principio de la mente dependa de otra, la cual, a su vez, puede ser resuelta en una más general y universal. Y hasta qué punto puedan llegar estas investigaciones, nos es difícil de determinar antes, e incluso después de un cuidadoso intento. Pero es cierto que intentos de esta clase son realizados todos los días, incluso por aquellos que filosofan muy negligentemente, y nada puede ser más necesario que comenzar la empresa con riguroso cuidado y atención de modo que, si estuviera al alcance del entendimiento humano, sea felizmente llevada a cabo, y si no, que sea al menos rechazada con alguna confianza y seguridad. Esta última conclusión, desde luego, no es deseable ni debe aceptarse con demasiada prontitud. Pues teniendo en cuenta tal supuesto, ¿cuánto tendríamos que disminuir la belleza y el valor de esta clase de filosofía? Hasta ahora, los moralistas, cuando consideraban la inmensa multitud y diversidad de las acciones que excitan nuestra aprobación y censura, han estado acostumbrados a buscar un principio común del cual esta variedad de sentimientos pueda depender. Y aunque en alguna ocasión han ido demasiado lejos en su pasión por un único principio general, se ha de admitir, sin embargo, que es excusable su esperanza de encontrar algunos principios generales en los que habrían de resolverse correctamente todos los vicios y virtudes. Semejante ha sido la pretensión de los críticos, lógicos e incluso políticos. Tampoco han sido sus esfuerzos del todo malogrados, aunque quizá más tiempo, mayor precisión y una entrega más apasionada pueda llevar estas ciencias aún más cerca de la perfección. Abandonar de inmediato las pretensiones de esta clase podría considerarse con razón más temerario, precipitado y dogmático que la filosofía más

atrevida y afirmativa, que jamás intentó imponer sus dictámenes y principios a la humanidad.

¿Y qué importa si estos razonamientos sobre la naturaleza humana parecen abstractos y de difícil comprensión? Esto no permite [16] en modo alguno presumir su falsedad. Por el contrario, parece imposible que lo que hasta ahora ha escapado a tantos sabios y profundos filósofos pueda ser muy obvio y fácil de comprender. Y sean los que sean los esfuerzos que estas investigaciones puedan costar, nos podemos considerar suficientemente recompensados no sólo en cuanto a la utilidad, sino también en lo que concierne al placer, si por estos medios podemos añadir algo al conjunto de nuestros conocimientos en cuestiones de tan gran importancia.

Pero como, después de todo, el carácter abstracto de estas especulaciones no constituyen una recomendación, sino más bien una desventaja para ellas, y como esta dificultad quizá se pueda superar con cuidado y habilidad y evitando todo detalle innecesario, en la investigación que sigue hemos intentado arrojar alguna luz sobre temas de los que hasta ahora han sido alejados los sabios por la incertidumbre y los ignorantes por la oscuridad. ¡Felices de nosotros si podemos unir los límites de las distintas clases de filosofía al reconciliar la investigación profunda con la claridad, la verdad con la novedad!; y ¡aún más felices si, razonando de esta manera sencilla, podemos socavar los cimientos de una filosofía abstrusa, que hasta ahora parece haber servido nada más que de cobijo para la superstición y de tapadera para el absurdo y el error! [17].

Sección 2. Sobre el origen de las ideas

Todo el mundo admitirá sin reparos que hay una ferencia considerable entre las percepciones de la mente cuando un hombre siente el dolor que produce el calor excesivo o el placer que proporciona un calor moderado, y cuando posteriormente evoca en la mente esta sensación o la anticipa en su imaginación. Estas facultades podrán imitar o copiar las impresiones de los sentidos, pero nunca podrán alcanzar la fuerza o vivacidad de la experiencia *(sentiment)* inicial. Lo más que decimos de estas facultades, aun cuando operan con el mayor vigor, es que representan el objeto de una forma tan vivaz, que *casi* podríamos decir que lo sentimos o vemos. Pero, a no ser que la mente esté trastornada por enfermedad o locura, jamás pueden llegar a un grado de vivacidad tal como para hacer estas percepciones absolutamente indiscernibles de las sensaciones. Todos los colores de la poesía, por muy espléndidos que sean, no pueden pintar objetos naturales de forma que la descripción se confunda con un paisaje real. Incluso el pensamiento más intenso es inferior a la sensación más débil.

Podemos observar que una distinción semejante a ésta afecta a todas las percepciones de la mente. Un hombre furioso es movido de manera muy distinta que aquel que sólo piensa esta emoción. Si se me dice que alguien está enamorado, puedo fácilmente comprender lo que se me da a entender y hacerme adecuadamente cargo de su situación, pero nunca puedo confundir este conocimiento con los desórdenes y agitaciones mismos de la pasión. Cuando reflexionamos sobre nuestros sentimientos e [18] impresiones pasados, nuestro pensamiento es un espejo fiel, y reproduce sus objetos verazmente, pero los colores que emplea son tenues y apagados en comparación con aquellos bajo los que nuestra percepción original se presentaba. No se requiere ninguna capacidad de aguda distinción ni cabeza de metafísico para distinguirlos.

He aquí, pues, que podemos dividir todas las percepciones de la mente en dos clases o especies, que se distinguen por sus distintos grados de fuerza o vivacidad. Las menos fuertes e intensas comúnmente son llamadas *pensamientos* o *ideas*; la otra especie carece de un nombre en nuestro idioma, como en la mayoría de los demás, según creo, porque solamente con fines filosóficos era necesario encuadrarlos bajo un término o denominación general. Concedámosnos, pues, a nosotros mismos un poco de libertad, y llamémoslas *impresiones*, empleando este término en una acepción un poco distinta de la usual. Con el término *impresión*, pues, quiero denotar nuestras percepciones más intensas: cuando oímos, o vemos, o sentimos, o amamos, u odiamos, o deseamos, o queremos. Y las impresiones se distinguen de las ideas que son percepciones menos intensas de las que tenemos conciencia, cuando reflexionamos sobre las sensaciones o movimientos arriba mencionados.

Nada puede parecer, a primera vista, más ilimitado que el pensamiento del hombre que no sólo escapa a todo poder y autoridad humanos, sino que ni siquiera está encerrado dentro de los límites de la naturaleza y de la realidad. Formar monstruos y unir formas y apariencias incongruentes, no requiere de la imaginación más esfuer-

zo que el concebir objetos más naturales y familiares. Y mientras que el cuerpo está confinado a un planeta a lo largo del cual se arrastra con dolor y dificultad, el pensamiento, en un instante, puede transportarnos a las regiones más distantes del universo; o incluso más allá del universo, al caos ilimitado, donde según se cree, la naturaleza se halla en confusión total. Lo que nunca se vio o se ha oído contar, puede, sin embargo, concebirse *. Nada está más allá del poder del pensamiento, salvo lo que implica contradicción absoluta [19].

Pero, aunque nuestro pensamiento aparenta poseer esta libertad ilimitada, encontraremos en un examen más detenido que, en realidad, está reducido a límites muy estrechos, y que todo este poder creativo de la mente no viene a ser más que la facultad de mezclar, trasponer, aumentar, o disminuir los materiales suministrados por los sentidos y la experiencia. Cuando pensamos en una montaña de oro, unimos dos ideas compatibles: *oro* y *montaña,* que conocíamos previamente. Podemos representarnos un caballo virtuoso, pues de nuestra propia experiencia interna *(feeling)* podemos concebir la virtud, y ésta la podemos unir a la forma y figura de un caballo, que es un animal que nos es familiar. En resumen, todos los materiales del pensar se derivan de nuestra percepción interna o externa. La mezcla y composición de ésta corresponde sólo a nuestra mente y voluntad. O, para expresarme en un lenguaje filosófico, todas nuestras ideas, o percepciones más endebles, son copias de nuestras impresiones o percepciones más intensas.

Para demostrar esto, creo que serán suficientes los dos argumentos siguientes. Primero, cuando analizamos nues-

* Por lo general traduciré *conceive* y *conception* por representar y representación. Con ello pretendo recalcar el carácter imaginativo que tienen en el sistema de Hume. Esto, en rigor, no justifica el abandono de concebir y concepción, pues en castellano ha pervivido una acepción de concebir relacionada con la filosofía tradicional, según la cual concebir es precisamente imaginar. Pero se trata sólo de una de las acepciones del término, siendo más frecuente otra más neutra a nuestros efectos, aquella por la que concebir es «formarse la idea de una cosa» o «comprenderla». *(N. del T.)*

tros pensamientos o ideas, por muy compuestas o sublimes que sean, encontramos siempre que se resuelven en ideas tan simples como las copiadas de un sentimiento o estado de ánimo precedente. Incluso aquellas ideas que, a primera vista, parecen las más alejadas de este origen, resultan, tras un estudio más detenido, derivarse de él. La idea de Dios, en tanto que significa un ser infinitamente inteligente, sabio y bueno, surge al reflexionar sobre las operaciones de nuestra propia mente y al aumentar indefinidamente aquellas cualidades de bondad y sabiduría. Podemos dar a esta investigación la extensión que queramos, y seguiremos encontrando que toda idea que examinamos es copia de una impresión similar. Aquellos que quisieran afirmar que esta posición no es universalmente válida ni carente de excepción, tienen un solo y sencillo método de refutación: mostrar aquella idea que, en su opinión, no se deriva de esta fuente [20]. Entonces nos correspondería, si queremos mantener nuestra doctrina, producir la impresión o percepción vivaz que le corresponde.

En segundo lugar, si se da el caso de que el hombre, a causa de algún defecto en sus órganos, no es capaz de alguna clase de sensación, encontramos siempre que es igualmente incapaz de las ideas correspondientes. Un ciego no puede formarse idea alguna de los colores, ni un hombre sordo de los sonidos. Devuélvase a cualquiera de estos dos el sentido que les falta; al abrir este nuevo cauce para sus sensaciones, se abre también un nuevo cauce para sus ideas y no encuentra dificultad alguna en concebir estos objetos. El caso es el mismo cuando el objeto capaz de excitar una sensación nunca ha sido aplicado al órgano. Un negro o un lapón no tienen noción alguna del gusto del vino. Y, aunque hay pocos o ningún ejemplo de una deficiencia de la mente que consistiera en que una persona nunca ha sentido y es enteramente incapaz de un sentimiento o pasión propios de su especie, sin embargo, encontramos que el mismo hecho tiene lugar en menor grado: un hombre de conducta moderada no puede hacerse idea del deseo

inveterado de venganza o de crueldad, ni puede un corazón egoísta vislumbrar las cimas de la amistad y generosidad. Es fácil aceptar que otros seres pueden poseer muchas facultades *(senses)* que nosotros ni siquiera concebimos, puesto que las ideas de éstas nunca se nos han presentado de la única manera en que una idea puede tener acceso a la mente, a saber, por la experiencia inmediata *(actual feeling)* y la sensación.

Hay, sin embargo, un fenómento contradictorio, que puede demostrar que no es totalmente imposible que las ideas surjan independientemente de sus impresiones correspondientes. Creo que se concederá sin reparos que las distintas ideas de color, que penetran por los ojos, o las de sonido, que son transmitidas por el oído, son realmente distintas entre sí, aunque, al mismo tiempo, sean semejantes. Si esto es verdad de los distintos colores, no puede menos de ser verdad de los distintos matices del mismo color, y entonces cada matiz produce una idea distinta, [21] independiente de los demás. Pues si se negase esto, sería posible, mediante la gradación continua de matices, pasar insensiblemente de un color a otro totalmente distinto. Y si uno no acepta que algunos de los términos medios son distintos entre sí, no puede, sin caer en el absurdo, negar que los extremos son idénticos. Supongamos, por tanto, una persona que ha disfrutado de la vida durante treinta años y se ha familiarizado con colores de todas clases, salvo con un determinado matiz del azul, que, por casualidad, nunca ha encontrado. Colóquense ante él todos los matices distintos de este color, excepto aquél, descendiendo gradualmente desde el más oscuro al más claro; es evidente que percibirá un vacío donde falta el matiz en cuestión, y tendrá conciencia de una mayor distancia entre los colores contiguos en aquel lugar que en cualquier otro. Pregunto, pues, si le sería posible, con su propia imaginación, remediar esta deficiencia y representarse la idea de aquel matiz, aunque no le haya sido transmitido por los sentidos. Creo que hay pocos que piensen que no es capaz de ello. Y esto puede servir de prueba de que las ideas simples no

siempre se derivan de impresiones correspondientes, aunque este caso es tan excepcional que casi no vale la pena observarlo, y no merece que, solamente por su causa, alteremos nuestro principio.

He aquí, pues, una proposición que no sólo parece en sí misma simple e inteligible, sino que, si se usase apropiadamente, podría hacer igualmente inteligible cualquier disputa y desterrar toda esa jerga que, durante tanto tiempo, se ha apoderado de los razonamientos metafísicos y los ha desprestigiado. Todas las ideas, especialmente las abstractas, son naturalmente débiles y oscuras. La mente no tiene sino un dominio escaso sobre ellas; tienden fácilmente a confundirse con otras ideas semejantes; y cuando hemos empleado muchas veces [22] un término cualquiera, aunque sin darle un significado preciso, tendemos a imaginar que tiene una idea determinada anexa. En cambio, todas las impresiones, es decir, toda sensación —bien externa, bien interna— es fuerte y vivaz: los límites entre ellas se determinan con mayor precisión, y tampoco es fácil caer en error o equivocación con respecto a ellas. Por tanto, si albergamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significado o idea alguna (como ocurre con demasiada frecuencia), no tenemos más que preguntarnos *de qué impresión se deriva la supuesta idea*, y si es imposible asignarle una; esto serviría para confirmar nuestra sospecha. Al traer nuestras ideas a una luz tan clara, podemos esperar fundadamente alejar toda discusión que pueda surgir acerca de su naturaleza y realidad[1] [23].

---

[1] Es probable que quienes negaron las ideas innatas, no quisieron decir más que las ideas son copias de nuestras impresiones, aunque es necesario reconocer que los términos que emplearon no fueron escogidos con tanta precaución ni definidos con tanta precisión como para evitar todo equívoco acerca de su doctrina. ¿Qué es lo que se entiende por *innato*? Si lo innato ha de ser equivalente a lo natural, entonces todas las percepciones e ideas de la mente han de ser consideradas innatas o naturales, en cualquier sentido en que tomemos la palabra, por contraposición a lo infrecuente, a lo artificial o a lo milagroso. Si por innato se entiende lo simultáneo a nuestro nacimiento, la disputa parece ser frívola,

pues no vale la pena preguntarse en qué momento se comienza a pensar, si antes, después o al mismo tiempo que nuestro nacimiento. Por otra parte, la palabra *idea* parece haber sido tomada, por lo general, en una acepción muy lata por Locke y otros, como si valiese para cualquiera de nuestras percepciones, sensaciones o pasiones, así como pensamientos. Ahora bien, en este sentido, quisiera saber lo que se pretende decir al afirmar que el amor propio, el resentimiento por daños o la pasión entre sexos no son innatas.

Pero admitiendo los términos *impresiones* e *ideas* en el sentido arriba explicado, y entendiendo por *innato* lo que es original y no copiado de una percepción precedente, entonces podremos afirmar que todas nuestras impresiones son innatas y que nuestras ideas no lo son.

Para ser sincero debo reconocer que, en mi opinión, Locke fue conducido indebidamente a tratar esta cuestión por los escolásticos que, valiéndose de términos sin definir, alargaban sus disputas, sin alcanzar jamás la cuestión a tratar. Ambigüedad y circunlocución semejantes penetran todos los razonamientos de aquel gran filósofo sobre ésta, así como sobre la mayoría de las demás cuestiones.

Sección 3. De la asociación de ideas [1]

Es evidente que hay un principio de conexión entre los distintos pensamientos o ideas de la mente y que, al presentarse a la memoria o a la imaginación, unos introducen a otros con un cierto grado de orden y regularidad. En nuestro pensamiento o discurso más ponderado, es fácil observar que cualquier pensamiento particular que irrumpe en la serie habitual o cadena de ideas es inmediatamente advertido y rechazado. E incluso en nuestras más locas y errantes fantasías, incluso en nuestros mismos sueños, encontraremos, si reflexionamos, que la imaginación no ha corrido totalmente a la ventura, sino que aún se mantiene una conexión entre las distintas ideas que se sucedieron. Aun si transcribiera una conversación muy libre y espontánea, se apreciaría inmediatamente algo que la conectaba en todos sus momentos. O, si esto faltara, la persona que rompió el hilo de la conversación podría, *no obstante*, informar que, secretamente, había tenido lugar en su mente una sucesión

---

[1] Ediciones E y F: Conexión.

de pensamientos que gradualmente le había alejado del tema de aquélla. Se ha encontrado en los distintos idiomas, aun donde no podemos sospechar la más mínima conexión o influjo, que las palabras que expresan las ideas más complejas casi se corresponden entre sí, prueba segura de que las ideas simples comprendidas en las complejas están unidas por un principio universal, de igual influjo sobre la humanidad entera [24].

Aunque sea demasiado obvio como para escapar a la observación que las distintas ideas están conectadas entre sí, no he encontrado un solo filósofo que haya intentado enumerar o clasificar todos los principios de asociación, tema, sin embargo, que parece digno de curiosidad. Desde mi punto de vista, sólo parece haber tres principios de conexión entre ideas, a saber: *semejanza, contigüedad* en el tiempo o en el espacio y *causa* o *efecto.*

Según creo, apenas se pondrá en duda que estos principios sirven para conectar ideas. Una pintura conduce, naturalmente, nuestros pensamientos al original [2]. La mención de la habitación de un edificio, naturalmente, introduce una pregunta o comentario acerca de las demás [3], y si pensamos en una herida, difícilmente nos abstendremos de pensar en el dolor subsiguiente [4]. Pero puede resultar difícil demostrar a satisfacción del lector, e incluso a satisfacción de uno mismo, que esta enumeración es completa, y que no hay más principios de asociación que éstos. Todo lo que podemos hacer en tales casos es recorrer varios ejemplos y examinar cuidadosamente el principio que une los distintos pensamientos entre sí, sin detenernos hasta que hayamos hecho el principio tan general como sea posible [5]. Cuantos más casos

---

[2] Semejanza.

[3] Contigüedad.

[4] Causa y Efecto.

[5] Por ejemplo, contraste o contrariedad es también una conexión entre ideas, pero puede, quizá, considerarse como una mezcla de *causa y semejanza.* Cuando dos objetos son contrarios, el uno destruye al otro, es la causa de su aniquilación, y la idea de aniquilación de un objeto implica la idea de su existencia anterior.

examinemos y más cuidado tengamos, mayor seguridad adquiriremos de que la enumeración llevada a cabo a partir del conjunto, es efectivamente completa y total [6] [25].

---

[6] En las ediciones de E a Q, la obra continúa con la siguiente nota que no ha incluido Selby-Bigge en su edición: «En lugar de entrar en un detalle de esta clase, que nos conduciría a muchas sutilezas inútiles, consideraremos algunos de los efectos de esta conexión sobre las pasiones y la imaginación, donde podemos abrir *un campo de especulación más entretenido y quizá más instructivo* que el otro.

[Él hombre es un ser racional, y continuamente está en busca de la felicidad que espera alcanzar mediante la gratificación de alguna pasión o sentimiento. Rara vez actúa, habla o piensa sin una finalidad o intención. Aun entonces tiene algún objetivo. Y, por muy inadecuados que a veces puedan ser los medios que escoge para el logro de su fin, nunca lo pierde de vista, ni tampoco llegará a desperdiciar sus pensamientos o reflexiones, cuando no espera recoger alguna satisfacción de ellos.

En toda composición genial, por tanto, es necesario que el escritor tenga algún *plan u objetivo*, y aunque por la intensidad de su pensamiento se aparte de él, como ocurre con una oda, o lo abandone descuidadamente como en una carta o ensayo, ha de aparecer algún propósito o intención en la exposición inicial, si no en la realización de la obra. Una obra sin finalidad se parecería más a los delirios de un loco que a los sobrios esfuerzos del genio o del sabio.

Como esta regla no admite excepción, se sigue que en composiciones narrativas, los acontecimientos o acciones que el escritor narra, han de estar interconectados por algún lazo o vínculo. Han de estar relacionados en la imaginación y formar una especie de *unidad,* que los incluya en un mismo plan o proyecto, y que pueda ser el objetivo o la finalidad del escritor en su empeño inicial.

Este principio de conexión de varios acontecimientos, que compone el tema de un poema o de una narración histórica, puede ser muy distinto de acuerdo con los distintos designios de un poeta o de un historiador. Ovidio formó su plan a partir del de la semejanza como principio de conexión. Toda transformación fabulosa, producida por el poder de los dioses, cae dentro del alcance de su obra. No hace falta más que esta sola cualidad en un suceso, para incorporarlo a su plan o intención inicial.

Un historiador o cronista que intentara escribir la historia de Europa durante cualquier siglo estaría influido por cualquier conexión en el espacio y en el tiempo. Todos los acontecimientos que ocurran en aquella porción de espacio y en aquel período de tiempo están incluidos en su proyecto, aunque, en otros aspectos,

sean distintos y estén desconectados (entre sí). De todas maneras, tienen una especie de unidad en medio de toda su diversidad.

Pero la clase más usual de conexión entre los distintos sucesos que forman parte de cualquier composición narrativa es la de causa y efecto. Mientras que el historiador reconstruye la serie de acciones en su orden inicial, se eleva a sus fuentes y principios ocultos y esboza sus consecuencias más remotas, y escoge para su tema una determinada porción de aquella gran cadena de acontecimientos que componen la historia de la humanidad, intenta en su relato tratar cada eslabón de esta cadena. Algunas veces, la ignorancia invencible hace que todos sus intentos sean inútiles. Otras, suple por conjetura aquello de lo que no tiene conocimiento, y siempre tiene conciencia de que, cuanto menos inconexa sea la cadena que presenta a sus lectores, más perfecta es su obra. Ve que el conocimiento de las causas no sólo es el más satisfactorio, siendo su relación o conexión la más fuerte de todas, sino también el más instructivo, puesto que tan sólo por este conocimiento podemos controlar los acontecimientos y gobernar el futuro.

Con esto, podemos adquirir cierta idea de la *unidad de acción*, de la que tanto han hablado los críticos después de Aristóteles, quizá sin gran fortuna, puesto que no dirigían su gusto y sensibilidad *(sentiment)* con la precisión propia de la filosofía. Parece ser que en todas las obras, tanto épicas como trágicas, es necesaria cierta unidad, y jamás puede permitirse que nuestros pensamientos vayan a la deriva, si hemos de realizar una obra que produzca a la humanidad satisfacción duradera. Parece también que incluso un biógrafo que escribiese la vida de Aquiles conectaría los sucesos mostrando su dependencia y conexión mutuas de la misma manera que un poeta que hiciera de la ira de su héroe el tema de su narración (por oposición a Aristóteles, *Poética* 1450 A). La unidad del argumento no consiste, como algunos piensan, en que se tenga a un solo hombre como tema. A ese hombre le ocurren una infinidad de cosas, algunas de las cuales es imposible reducir a una unidad y, de la misma manera, no se puede agrupar muchos actos de un mismo hombre para formar un solo acto. Las acciones de un hombre no sólo son interdependientes en cualquier período limitado de su vida, sino durante toda su duración, de la cuna a la tumba. Y no es posible prescindir de un eslabón, por diminuto que sea, en esta cadena regulada, sin afectar a toda la serie de acontecimientos que le siguen. Por tanto, la unidad de acción que se encuentra en biografías o en la Historia difiere de la de la poesía épica, no cualitativamente, sino en grado. En la poesía épica, la conexión entre acontecimientos es más próxima y sensible, la narración no se prolonga a través de un período de tiempo tan dilatado, y los actores se apresuran hacia algún momento notable que satisfaga la curiosidad del lector. Este comportamiento del poeta épico está

---

en función de la situación especial de la *imaginación* y de las *pasiones* que se da por supuesta en aquella (clase de) obra. La imaginación, tanto la del autor como la del lector, es más activa y las pasiones (son) más intensas que en la historia, biografía o en cualquier clase de narración que se limita a la verdad y realidad en sentido estricto. Consideremos el efecto de estas dos circunstancias (*circumstances*): una imaginación vivificada y pasiones inflamadas, circunstancias propias de la poesía, especialmente de la poesía épica, más que de cualquier otro género literario, y examinemos la razón por la que requieren una unidad más rigurosa y trabada en este género.

En primer lugar, toda poesía, al ser una especie de pintura, nos aproxima más a los objetos que cualquier otra clase de narración, arroja mayor luz sobre ellos y describe con mayor precisión las mínimas circunstancias que, aunque le parezcan al historiador superfluas, sirven de mucho para vivificar las imágenes y agradar a la fantasía. Aunque no sea necesario, como en la *Iliada*, informarnos de cada vez que el protagonista se anuda los zapatos y se ata las ligas, quizá sea preciso entrar en más detalles que en la *Henriade*, donde los acontecimientos son tratados con tal rapidez que apenas tenemos sosiego para familiarizarnos con la escena o el argumento. Si un poeta, por tanto, incluyera en su tema un período de tiempo o una serie de acontecimientos prolongados, y rastrease las causas remotas de la muerte de Héctor, el rapto de Helena o el juicio de Paris, tendrá que dar a su poema una longitud inconmensurable, para llenar aquel gran lienzo con la pintura y las imágenes apropiadas. La imaginación de un lector, inflamada por una serie tal de descripciones poéticas, y sus pasiones agitadas por una continua simpatía con los actores, ha de languidecer mucho antes de que se acabe la narración y ha de sumirse en el cansancio y desagrado en virtud de la continua violencia de los mismos movimientos.

En segundo lugar, resultará igualmente evidente que un poeta épico no debe rastrear las causas a través de una gran distancia si consideramos otra razón, que se deriva de una propiedad aún más notable y singular de las pasiones. Es evidente que en una obra correctamente compuesta, todos los sentimientos (*affections*) excitados por los distintos sucesos descritos y representados, se refuerzan entre sí. Mientras que todos los protagonistas están ocupados en la misma escena y cada acción está íntimamente ligada al conjunto, el interés se mantiene vivo ininterrumpidamente, y las pasiones pasan fácilmente de un objeto a otro. La íntima conexión de sucesos, así como facilita el paso del pensamiento o de la imaginación de uno al otro, facilita también la transfusión de las pasiones, y mantiene nuestros sentimientos en el mismo conducto y dirección. Nuestra simpatía e interés por Eva prepara el camino para una semejante simpatía por Adán. El sentimiento es conservado casi íntegramente en la transición, y la mente toma inmedia-

tamente el nuevo objeto como íntimamente relacionado con el que previamente ocupaba su atención. Pero si el poeta hiciera una digresión abrupta y total de su tema, e introdujera un nuevo actor en manera alguna conectado con los personajes, la imaginación, experimentando una cesura en la transición, entraría fríamente en la nueva escena, se animaría lentamente y al volver al tema principal del poema pasaría, en cierta manera, a terreno extraño, y sería necesario que su interés fuera nuevamente excitado para simpatizar con los actores principales. La misma dificultad se plantea en menor grado cuando el poeta rastrea demasiado lejos los acobtecimientos que trata y relaciona acciones que, aunque no totalmente aisladas, no tienen una conexión entre sí tan fuerte como se necesita para favorecer la transición de las pasiones. De aquí surge el artificio de la narración oblicua en la *Odisea* y en la *Eneida,* donde se nos presenta inicialmente al héroe cerca del momento de realización de sus proyectos y después se nos muestra, como si fuera en perspectiva, los acontecimientos más distantes y las causas. De esta manera, se excita inmediatamente la curiosidad del lector. Los acontecimientos se siguen con rapidez y en conexión muy estrecha. No sólo se mantiene el interés, sino que incluso, en virtud de la relación estrecha entre objetos, aumenta continuamente desde el principio hasta el final de la narración.

La misma regla se da en poesía dramática. Tampoco se permite, en una composición correcta, introducir un actor que no tiene conexión alguna o muy pequeña con los personajes principales de la pieza. La atención del espectador no ha de desviarse por una escena desgajada y separada de las restantes. Esto rompería el curso de las pasiones y evitaría aquella comunicación de las distintas emociones por la cual una escena añade fuerza a otra y transmite la aflicción y el terror que suscita, sobre cada escena posterior, hasta que el conjunto produce la rapidez de movimiento que es característica del teatro. ¡Cómo puede extinguirse esta intensidad de sentimiento *(affection)* repentinamente con una nueva acción y con nuevos personajes en ninguna manera relacionados con los precedentes, como para que encontremos tan sensible cesura o vacío en el curso de las pasiones en virtud de esta cesura en la conexión de las ideas, y en lugar de llevar la simpatía de una escena a la siguiente, estemos obligados en todo momento a excitar un nuevo interés y tomar partido en una escena de la acción! (A).

Para volver a la comparación entre historia y poesía épica, podemos concluir, a raíz de los razonamientos arriba expuestos, que como una cierta unidad es necesaria en todas las producciones, no puede faltar en la historia más que en cualquier otra; que, en la historia, la conexión, que une distintos sucesos para formar un cuerpo, es la relación de causa y efecto, la misma que tiene lugar en la poesía épica, y que, en esta última, sólo se requiere que esta conexión sea más cercana y sensible debido a la intensa imaginación y fuertes pasiones que han de ser suscitadas por el poeta en su narración. La guerra del Peloponeso es un tema adecuado para

la historia, el sitio de Atenas para una poesía épica y la muerte de Alcibíades para una tragedia.

Como la diferencia, por tanto, entre historia y poesía épica consiste sólo en los grados de conexión que unen los distintos sucesos que componen su tema, será difícil, si no imposible, determinar con precisión los límites que, mediante palabras, separan la una de la otra. Se trata de una cuestión de gusto más que de razón. Y quizá su unidad pueda descubrirse en un tema donde a primera vista, y considerando las cosas en abstracto *(consideration)*, menos esperaríamos encontrarla.

Es evidente que Homero, en el curso de su relato, excede la primera presentación de su tema, y que la ira de Aquiles, que causó la muerte de Héctor, no es la misma que la que produjo tantos males a los griegos. Pero una fuerte conexión entre estos dos movimientos, la rápida transición de la una a la otra, el contraste (B) entre los efectos de la concordia y de la discordia entre príncipes, y la natural curiosidad que sentimos por ver a Aquiles en acción, tras un largo período de reposo, todas estas causas arrastran al lector y dan suficiente unidad al tema.

Puede objetarse a Milton que ha rastreado las causas demasiado lejos, y que la rebelión de los ángeles produce la caída del hombre a través de una serie excesivamente larga y casual de acontecimientos. Por no mencionar que la creación del mundo, que nos relata con toda amplitud, es en grado tan pequeño la causa de aquella catástrofe, como lo es de la batalla de Farsalia o de cualquier otro acontecimiento. Pero si, por otra parte, tenemos en cuenta que todos estos acontecimientos, la rebelión de los ángeles, la creación del mundo y la caída del hombre, se asemejan por ser milagrosos y ajenos al curso normal de la naturaleza, que se supone que son *contiguos* temporalmente, y que, estando separados de los demás acontecimientos y tratándose de los unidos hechos originales que la Revelación nos descubre, se destacan inmediatamente y se atraen de un modo natural los unos a los otros en el pensamiento o en la imaginación, si consideramos todas estas circunstancias, digo, encontraremos que las partes de la acción tienen suficiente unidad para ser incluidas en una sola *fábula* o narración. Podríamos añadir que la rebelión de los ángeles y la caída del hombre tienen una curiosa semejanza al ser opuestas la una a la otra, y al presentar al lector la misma enseñanza de obediencia a nuestro Creador.

He reunido estas indicaciones inconexas para excitar la curiosidad de los filósofos y suscitar por lo menos la sospecha, si no el total convencimiento, de que este tema es muy fecundo, y de que muchas operaciones de la mente humana dependen de la conexión o asociación de ideas que aquí se explica. En particular, la simpatía entre las pasiones y la imaginación resultará quizá sorprendente en tanto que observemos que los sentimientos *(affections)*, suscitados por un objeto, pasan fácilmente a otro conectado con él, pero no se difunden, o lo hacen con dificultad, a objetos distintos

que no tienen ninguna clase de conexión entre sí. Al introducir en cualquier obra personajes y acciones que son ajenos entre sí, un autor imprudente prescinde de la comunicación de emociones, que es su único medio para interesar al corazón y elevar las pasiones a su debida altura y ritmo *(period)*. La explicación completa de este principio nos llevaría a razonamientos demasiado profundos y extensos para esta investigación. Es suficiente, por ahora, haber establecido la siguiente conclusión: que los tres principios de conexión de ideas son las relaciones de *semejanza, contigüedad y causa y efecto*.

(A) Las ediciones E a N incluyen el siguiente párrafo: «Pero, aunque esta regla de acción sea común tanto a la poesía dramática como a la épica, podemos, de todas formas, observar una diferencia entre ellas, que puede quizá merecer nuestra atención. En ambas clases de composición, es necesario que la acción sea una y simple para mantener concentrados el interés y la simpatía, pero, en la poesía épica o narrativa, esta regla se asienta sobre otro fundamento, a saber: la necesidad que incumbe a todo autor de hacerse un plan o proyecto antes de iniciar cualquier relato o discurso, y comprender su tema bajo algún aspecto general o perspectiva total, que pueda ser el objeto constante de su atención. Como el autor está totalmente ausente en una composición dramática, y el espectador se supone realmente presente en las acciones representadas, esta razón no tiene valor en lo que se refiere a la escena, sino que puede introducirse cualquier diálogo o conversación que, sin faltar a lo verosímil, pudiera haber ocurrido en aquella determinada porción de espacio representado por el teatro. De aquí que en todas nuestras comedias inglesas, incluso en las de Congreve, la unidad de acción jamás se mantiene rigurosamente, sino que el poeta considera suficiente si sus personajes están relacionados entre sí por sangre o por vivir en la misma familia, y después los sitúa en escenas particulares, donde exponen sus disposiciones mentales y caracteres, sin dar gran desarrollo a la acción principal. Los dobles argumentos de Terencio son licencias de la misma clase, aunque en grado menor. Y aunque no sea totalmente correcta esta conducta, no es inadecuada a la naturaleza de la comedia, donde los movimientos y pasiones no son llevados a tan gran altura como en la tragedia, al tiempo que su carácter ficticio o representativo en alguna medida excusa tales medidas. En un poema narrativo, la primera presentación o proyecto limita al autor a un solo tema, y cualquier disgresión de esta naturaleza sería rechazada, a primera vista, como absurda y monstruosa. Ni Boccacio ni La Fontaine, ni cualquier autor de esta clase, aunque su principal objetivo haya sido agradar, se ha permitido esto.

(B) Contraste y contrariedad son una conexión entre ideas que pueden considerarse, quizá, como una mezcla de causación y semejanza. Cuando dos objetos son contrarios, uno destruye al otro, es la causa de su aniquilación, y la idea de la aniquilación de un objeto implica la idea de su existencia previa.»

Sección 4. Dudas escépticas acerca de las operaciones del entendimiento

Parte I

Todos los objetos de la razón e investigación humana pueden, naturalmente, dividirse en dos grupos, a saber: *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho* *; a la primera clase pertenecen las ciencias de la Geometría, Álgebra y Aritmética y, en resumen, toda afirmación que es intuitiva o demostrativamente cierta. *Que el cuadrado de la*

* He traducido *matters of fact* convencionalmente por «cuestiones de hecho». El inconveniente de esta traducción es que «cuestiones de hecho» no se emplea normalmente. No podía hablar de verdades de hecho, pues, para Hume, el problema de la verdad no se plantea en el ámbito de las cuestiones de hecho. La expresión «proposiciones fácticas» hubiera expresado la diferencia entre el mero hecho y la cuestión de hecho, pero, al emplearla, quizá se comprometía indebidamente el pensamiento de Hume y se marginaba el que la cuestión de hecho es a la vez un hecho en primera instancia, es decir, es el hecho derivado de nuestra experiencia de la conjunción de dos hechos. En todo caso, la imprecisión de Hume, al pasar de *Facts* a *Matters of Facts,* desaconsejaba una depuración excesiva de su lenguaje.

hipotenusa es igual al cuadrado de los dos lados es una proposición que expresa la relación entre estas partes del triángulo. *Que tres veces cinco es igual a la mitad de treinta* expresa una relación entre estos números. Las proposiciones de esta clase pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo. Aunque jamás hubiera habido un círculo o un triángulo en la naturaleza, las verdades demostradas por Euclides conservarían siempre su certeza y evidencia.

No son averiguadas de la misma manera las cuestiones de hecho, los segundos objetos de la razón humana; ni nuestra evidencia de su verdad, por muy grande que sea, es de la misma naturaleza que la precedente. Lo contrario de cualquier cuestión de hecho es, en cualquier caso, posible, porque jamás puede implicar una contradicción, y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción que si fuera totalmente ajustado a la realidad. *Que el* [26] *sol no saldrá mañana* no es una proposición menos inteligible ni implica mayor contradicción que la afirmación *saldrá mañana*. En vano, pues, intentaríamos demostrar su falsedad. Si fuera demostrativamente falsa, implicaría una contradicción y jamás podría ser concebida distintamente por la mente.

Puede ser, por tanto, un tema digno de curiosidad investigar de qué naturaleza es la evidencia que nos asegura cualquier existencia real y cuestión de hecho, más allá del testimonio actual *(present testimony)* de los sentidos, o de los registros de nuestra memoria. Esta parte de la filosofía, como se puede observar, ha sido poco cultivada por los antiguos y por los modernos y, por tanto, todas nuestras dudas y errores, al realizar una investigación tan importante, pueden ser aún más excusables, en vista de que caminamos por senderos tan difíciles sin guía ni dirección alguna. Incluso pueden resultar útiles, por excitar la curiosidad o destruir aquella seguridad y fe implícitas que son la ruina de todo razonamiento e investigación libre. El descubrimiento de defectos, si los hubiera, en la filosofía común, no resul-

taría, supongo, descorazonador, sino más bien una incitación, como es habitual, a intentar algo más completo y satisfactorio que lo que hasta ahora se ha presentado al público.

Todos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho parecen fundarse en la relación de *causa y efecto.* Tan sólo por medio de esta relación podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y sentidos. Si se le preguntara a alguien por qué cree en una cuestión de hecho cualquiera que no está presente —por ejemplo, que su amigo está en el campo o en Francia—, daría una razón *(reason),* y ésta sería algún otro hecho, como una carta recibida de él, o el conocimiento de sus propósitos y promesas previos. Un hombre que encontrase un reloj o cualquier otra máquina en una isla desierta sacaría la conclusión de que en alguna ocasión hubo un hombre en aquella isla. Todos nuestros razonamientos acerca de los hechos son de la misma naturaleza. Y [27] en ellos se supone constantemente que hay una conexión entre el hecho presente y el que se infiere de él. Si no hubiera nada que los uniera, la inferencia sería totalmente precaria. Oír una voz articulada y una conversación racional en la oscuridad, nos asegura la presencia de alguien. ¿Por qué? Porque éstas son efectos del origen y textura humanos, y estrechamente conectados con ella. Si analizamos todos los demás razonamientos de esta índole, encontraremos que están fundados en la relación causa-efecto, y que esta relación es próxima o remota, directa o colateral. El calor y la luz son efectos colaterales del fuego y uno de los efectos puede acertadamente inferirse del otro.

Así pues, si quisiéramos llegar a una conclusión satisfactoria en cuanto a la naturaleza de aquella evidencia que nos asegura de las cuestiones de hecho, nos hemos de preguntar cómo llegamos al conocimiento de la causa y del efecto.

Me permitiré afirmar, como proposición general que no admite excepción, que el conocimiento de esta relación en ningún caso se alcanza por razonamientos *a priori,*

sino que surge enteramente de la experiencia, cuando encontramos que objetos particulares cualesquiera están constantemente unidos entre sí. Preséntese un objeto a un hombre muy bien dotado de razón y luces naturales. Si este objeto le fuera enteramente nuevo, no sería capaz, ni por el más meticuloso estudio de sus cualidades sensibles, de descubrir cualquiera de sus causas o efectos. Adán, aun en el caso de que le concediésemos facultades racionales totalmente desarrolladas desde su nacimiento, no habría podido inferir de la fluidez y transparencia del agua, que le podría ahogar, o de la luz y el calor del fuego, que le podría consumir. Ningún objeto revela por las cualidades que aparecen a los sentidos, ni las causas que lo produjeron, ni los efectos que surgen de él, ni puede nuestra razón, sin la asistencia de la experiencia, sacar inferencia alguna de la existencia real y de las cuestiones de hecho [28].

La siguiente proposición: *las causas y efectos no pueden descubrirse por la razón, sino por la experiencia* se admitirá sin dificultad con respecto a los objetos que recordamos habernos sido alguna vez totalmente desconocidos, puesto que necesariamente somos conscientes de la manifiesta incapacidad en la que estábamos sumidos en ese momento para predecir lo que surgiría de ellos. Si presentamos a un hombre, que no tiene conocimiento alguno de filosofía natural, dos piezas de mármol pulido, nunca descubrirá que se adhieren de tal forma que para separarlas es necesaria una gran fuerza rectilínea, mientras que ofrecen muy poca resistencia a una presión lateral. No hay dificultad en admitir que los sucesos que tienen poca semejanza con el curso normal de la naturaleza son conocidos sólo por la experiencia. Nadie se imagina que la explosión de la pólvora o la atracción de un imán podrían descubrirse por medio de argumentos *a priori*. De manera semejante, cuando suponemos que un efecto depende de un mecanismo intrincado o de una estructura de partes desconocidas, no tenemos reparo en atribuir todo nuestro conocimiento de él a la experiencia. ¿Quién asegurará que puede dar la razón última de que la leche

y el pan sean alimentos adecuados para el hombre, pero no para un león o un tigre?

Pero, a primera vista, quizá parezca que esta verdad no tiene la misma evidencia cuando concierne a los acontecimientos que nos son familiares desde nuestra presencia en el mundo, que tienen una semejanza estrecha con el curso entero de la naturaleza, y que se supone dependen de las cualidades simples de los objetos, carentes de una estructuración en partes que no sea desconocida. Tendemos a imaginar que podríamos descubrir estos efectos por la mera operación de nuestra razón, sin acudir a la experiencia. Nos imaginamos que si de improviso nos encontráramos en este mundo, podríamos desde el primer momento inferir que una bola de billar comunica su moción a otra al impulsarla, y que no tendríamos que esperar el suceso para pronunciarnos con certeza acerca de él. Tal es el influjo del hábito que, donde es más fuerte, además de compensar nuestra ignorancia, [29] incluso se oculta y parece no darse meramente porque se da en grado sumo.

Pero, para convencernos de que todas las leyes de la naturaleza y todas las operaciones de los cuerpos, sin excepción, son conocidas sólo por la experiencia, quizá sean suficientes las siguientes reflexiones: si se nos presentara un objeto cualquiera, y tuviéramos que pronunciarnos acerca del efecto que resultara de él, sin consultar observaciones previas, ¿de qué manera, pregunto, habría de proceder la mente en esta operación? Habrá de inventar o imaginar algún acontecimiento que pudiera considerar como el efecto de dicho objeto. Y es claro que esta invención ha de ser totalmente arbitraria. La mente nunca puede encontrar el efecto en la supuesta causa por el escrutinio o examen más riguroso, pues el efecto es totalmente distinto a la causa y, en consecuencia, no puede ser descubierto en él. El movimiento, en la segunda bola de billar, es un suceso totalmente distinto del movimiento en la primera. Tampoco hay nada en la una que pueda ser el más mínimo indicio de la otra. Una piedra o un trozo de metal, que ha sido

alzado y privado de apoyo, cae inmediatamente. Pero, considerando la cuestión apriorísticamente, ¿hay algo que podamos descubrir en esta situación, que pueda dar origen a la idea de un movimiento descendente más que ascendente o cualquier otro movimiento en la piedra o en el metal?

Y, como en todas las operaciones de la naturaleza, la invención o la representación imaginativa iniciales de un determinado efecto *(the first imagination or invention of a particular effect)* son arbitrarias, mientras no consultemos la experiencia, de la misma forma también hemos de estimar el supuesto enlace o conexión entre causa y efecto, que los une y hace imposible que cualquier otro efecto pueda resultar de la operación de aquella causa. Cuando veo, por ejemplo, que una bola de billar se mueve en línea recta hacia otra, incluso en el supuesto de que la moción en la segunda bola me fuera accidentalmente sugerida como el resultado de un contacto o de un impulso, ¿no puedo concebir que otros cien acontecimientos podrían haberse seguido igualmente de aquella causa? ¿No podrían haberse quedado quietas ambas bolas? ¿No podría [30] la primera bola volver en línea recta a su punto de arranque o rebotar sobre la segunda en cualquier línea o dirección? Todas esas suposiciones son congruentes y concebibles. ¿Por qué, entonces, hemos de dar preferencia a una, que no es más congruente y concebible que las demás? Ninguno de nuestros razonamientos *a priori* nos podrá jamás mostrar fundamento alguno para esta preferencia.

En una palabra, pues, todo efecto es un suceso distinto de su causa. No podría, por tanto, descubrirse en su causa, y su hallazgo inicial o representación *a priori,* han de ser enteramente arbitrarios. E incluso después de haber sido sugerida su conjunción con la causa, ha de parecer igualmente arbitraria, puesto que siempre hay muchos otros efectos que han de parecer totalmente congruentes y naturales a la razón. En vano, pues, intentaríamos determinar cualquier acontecimiento singular, o

inferir cualquier causa o efecto, sin la asistencia de la observación y de la experiencia.

Con esto podemos descubrir la razón por la que ningún filósofo, que sea razonable y modesto, ha intentado mostrar la causa última de cualquier operación natural o exponer con claridad la acción de la fuerza que produce cualquier efecto singular en el universo. Se reconoce que el mayor esfuerzo de la razón humana consiste en reducir los principios productivos de los fenómenos naturales a una mayor simplicidad, y los muchos efectos particulares a unos pocos generales por medio de razonamientos apoyados en la analogía, la experiencia y la observación. Pero, en lo que concierne a las causas de estas causas generales, vanamente intentaríamos su descubrimiento, ni podremos satisfacernos jamás con cualquier explicación de ellas. Estas fuentes y principios últimos están totalmente vedados a la curiosidad e investigación humanas. Elasticidad, gravedad, cohesión de partes y comunicación del movimiento mediante el impulso: éstas son probablemente las causas y principios últimos que podremos llegar a descubrir en la naturaleza. Y nos podemos considerar suficientemente afortunados, si somos capaces, mediante la investigación meticulosa y el razonamiento, de elevar los fenómenos naturales [31] hasta estos principios generales, o aproximarnos a ellos. La más perfecta filosofía de corte natural sólo despeja un poco nuestra ignorancia, así como quizá sólo sirva para descubrir la más perfecta filosofía de nivel moral o metafísico en proporciones mayores. De esta manera, la constatación de la ceguera y debilidad humanas es el resultado de toda filosofía, y nos encontramos con ellas a cada paso, a pesar de nuestros esfuerzos por eludirlas o evitarlas.

Tampoco la geometría, cuando se la toma como auxiliar de la filosofía natural, es capaz de remediar este defecto o de conducirnos al conocimiento de las causas últimas mediante aquella precisión en el razonamiento por la que, con justicia, se la celebra. Todas las ramas de la matemática aplicada operan sobre el supuesto de

que determinadas leyes son establecidas por la naturaleza en sus operaciones, y se emplean razonamientos abstractos, bien para asistir a la experiencia en el descubrimiento de estas leyes, bien para determinar su influjo en aquellos casos particulares en que depende de un grado determinado de distancia y cantidad. Así, es una ley del movimiento, descubierta por la experiencia, que el ímpetu o fuerza de un móvil es la razón compuesta o proporción de su masa y velocidad; y, por consiguiente, que una fuerza pequeña puede desplazar el mayor obstáculo o levantar el mayor peso si, por cualquier invención o instrumento, podemos aumentar la velocidad de aquella fuerza de modo que supere la contraria. La Geometría nos asiste en la aplicación de esta ley, al darnos las medidas precisas de todas las partes y figuras que pueden componer cualquier clase de máquina, pero, de todas formas, el descubrimiento de la ley misma se debe solamente a la experiencia, y todos los pensamientos abstractos del mundo jamás nos podrán acercar un paso más a su conocimiento. Cuando razonamos *a priori* y consideramos meramente un objeto o causa, tal como aparece a la mente, independientemente de cualquier observación, nunca puede sugerirnos la noción de un objeto distinto, como lo es su efecto, ni mucho menos mostrarnos una conexión inseparable e inviolable entre ellos. Un hombre ha de ser muy sagaz para descubrir mediante [32] razonamiento, que el cristal es el efecto del calor, y el hielo del frío, sin conocer previamente la conexión entre estos estados.

Parte II

Pero aún no estamos suficientemente satisfechos respecto a la primera pregunta planteada. Cada solución da pie a una nueva pregunta, tan difícil como la precedente, y que nos conduce a investigaciones ulteriores. Cuando se pregunta: *¿Cuál es la naturaleza de nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho?*, la contes-

tación correcta parece ser que están fundados en la relación causa-efecto. Cuando, de nuevo, se pregunta: *¿Cuál es el fundamento de todos nuestros razonamientos y conclusiones acerca de esta relación?*, se puede contestar con una palabra: la experiencia. Pero si proseguimos en nuestra actitud escrudiñadora y preguntamos: *¿Cuál es el fundamento de todas las conclusiones de la experiencia?*, esto implica una nueva pregunta, que puede ser más difícil de resolver y explicar. Los filósofos que se dan aires de sabiduría y suficiencia superiores tienen una dura tarea cuando se enfrentan con personas de disposición inquisitiva, que los desalojan de todas las posiciones en que se refugian, y que con toda seguridad los conducirán finalmente a un dilema peligroso. El mejor modo de evitar esta confusión es ser modestos en nuestras pretensiones, e incluso descubrir la dificultad antes de que nos sea presentada como objeción. Así podremos convertir de algún modo nuestra ignorancia en una especie de virtud.

Me contentaré, en esta sección, con una tarea fácil, pretendiendo sólo dar una contestación negativa al problema aquí planteado. Digo, entonces, que, incluso después de haber tenido experiencia en las operaciones de causa y efecto, nuestras conclusiones, realizadas a partir de esta experiencia, *no* están fundadas en el razonamiento o en proceso alguno del entendimiento. Esta solución la debemos explicar y defender.

Sin duda alguna, se ha de aceptar que la naturaleza nos ha tenido a gran distancia de todos sus secretos y nos ha proporcionado [33] sólo el conocimiento de algunas cualidades superficiales de los objetos, mientras que nos oculta los poderes y principios de los que depende totalmente el influjo de estos objetos. Nuestros sentimientos nos comunican el color, peso, consistencia del pan, pero ni los sentidos ni la razón pueden informarnos de las propiedades que le hacen adecuado como alimento y sostén del cuerpo humano. La vista o el tacto proporcionan cierta idea del movimiento actual de los cuerpos; pero en lo que respecta a aquella maravillosa fuerza o poder que puede mantener a un cuerpo indefinidamente en movi-

miento local continuo, y que los cuerpos jamás pierden más que cuando la comunican a otros, de ésta no podemos formarnos ni la más remota idea *(conception)*. Pero, a pesar de esta ignorancia de los poderes[1] y principios naturales, siempre suponemos, cuando vemos cualidades sensibles iguales, que tienen los mismos poderes ocultos, y esperamos que efectos semejantes a los que hemos experimentado se seguirán de ellas. Si nos fuera presentado un cuerpo de color y consistencia semejantes al pan que nos hemos comido previamente, no tendríamos escrúpulo en repetir el experimento y con seguridad preveemos sustento y nutrición semejantes. Ahora bien, éste es un proceso de la mente o del pensamiento cuyo fundamento desearía conocer. Es por todos aceptado que no hay una conexión conocida entre cualidades sensibles y poderes ocultos y, por consiguiente, que la mente no es llevada a formarse esa conclusión, a propósito de su conjunción constante y regular, por lo que puede conocer de su naturaleza. Con respecto a la *experiencia* pasada, sólo puede aceptarse que da información *directa* y *cierta* de los objetos de conocimiento y exactamente de aquel período de tiempo *abarcado* por su acto de conocimiento. Pero por qué esta experiencia debe extenderse a momentos futuros y a otros objetos, que, por lo que sabemos, puede ser que sólo en [34] apariencia sean semejantes, ésta es la cuestión en la que deseo insistir. El pan que en otra ocasión comí, que me nutrió, es decir, un cuerpo con determinadas cualidades, estaba en aquel momento dotado con determinados poderes secretos. Pero ¿se sigue de esto que otro trozo distinto de pan también ha de nutrirme en otro momento y que las mismas cualidades sensibles siempre han de estar acompañadas por los mismos poderes secretos? De ningún modo parece la conclusión necesaria. Por lo menos ha de reconocerse que aquí hay una conclusión alcanzada por la mente, que se ha dado un paso, un proceso de pensamien-

[1] Edición F: La palabra «poder» se emplea aquí en una acepción vaga y popular. Una explicación precisa de la misma otorgaría evidencia complementaria a este argumento. Véase sección 7.

to y una inferencia que requiere explicación. Las dos proposiciones siguientes distan mucho de ser las mismas: *He encontrado que a tal objeto ha correspondido siempre tal efecto y preveo que otros objetos, que en apariencia son similares, serán acompañados por efectos similares.*[1] Aceptaré, si se desea, que una proposición puede correctamente inferirse de la otra. Sé que, de hecho, siempre se infiere. Pero si se insiste en que la inferencia es realizada por medio de una cadena de razonamientos, deseo que se represente aquel razonamiento. La conexión entre estas dos proposiciones no es intuitiva. Se requiere un término medio que permita a la mente llegar a tal inferencia, si efectivamente se alcanza por medio de razonamiento y argumentación. Lo que este término medio sea, debo confesarlo, sobrepasa mi comprensión, e incumbe presentarlo a quienes afirman que realmente existe y que es el origen de todas nuestras conclusiones acerca de las cuestiones de hecho.

Este argumento negativo debe desde luego, con el tiempo, hacerse del todo convincente, si muchos hábiles y agudos filósofos orientan sus investigaciones en esta dirección y si nadie es capaz de descubrir una proposición que sirva de conexión o un paso intermedio que apoye al entendimiento en esta conclusión. Pero como la cuestión es por ahora nueva, no todo lector confiará tanto en su propia agudeza como para concluir que, puesto que un razonamiento se le escapa a su investigación, por eso no está fundado en la realidad. Por este [35] motivo, quizá sea necesario entrar en una tarea más difícil y, enumerando todas las ramas de la sabiduría humana, intentar mostrar que ninguna de ellas puede permitir tal razonamiento.

Todos los razonamientos pueden dividirse en dos clases, a saber, el razonamiento demostrativo o aquel que concierne a las relaciones de ideas y el razonamiento moral[2] o aquel que se refiere a las cuestiones de hecho y existenciales. Que en este caso no hay argumentos

[2] Ediciones E y F: Moral o probable.

demostrativos parece evidente, puesto que no implica contradicción alguna que el curso de la naturaleza llegara a cambiar, y que un objeto, aparentemente semejante a otros que hemos experimentado, pueda ser acompañado por efectos contrarios o distintos. ¿No puedo concebir clara y distintamente que un cuerpo que cae de las nubes, y que en todos los demás aspectos se parece a la nieve, tiene, sin embargo, el sabor de la sal o la sensación del fuego? ¿Hay una proposición más inteligible que la afirmación de que todos los árboles echan brotes en diciembre y en enero, y perderán sus hojas en mayo y en junio? Ahora bien, lo que es inteligible y puede concebirse distintamente no implica contradicción alguna, y jamás puede probarse su falsedad por argumento demostrativo o razonamiento abstracto *a priori* alguno.

Si, por tanto, se nos convenciera con argumentos de que nos fiásemos de nuestra experiencia pasada, y de que la convirtiéramos en la pauta de nuestros juicios posteriores, estos argumentos tendrían que ser tan sólo probables o argumentos que conciernen a cuestiones de hecho y existencia real, según la distinción arriba mencionada. Pero es evidente que no hay un argumento de esta clase si se admite como sólida y satisfactoria nuestra explicación de esa clase de razonamiento. Hemos dicho que todos los argumentos acerca de la existencia se fundan en la relación causa-efecto, que nuestro conocimiento de esa relación se deriva totalmente de la experiencia, y que todas nuestras conclusiones experimentales se dan a partir del supuesto de que el futuro será como ha sido el pasado. Intentar la demostración de este último supuesto por argumentos probables o argumentos que se refieren [36] a lo existente *(existence)*, evidentemente supondrá moverse dentro de un círculo y dar por supuesto aquello que se pone en duda.

En realidad, todos los argumentos que se fundan en la experiencia están basados en la semejanza que descubrimos entre objetos naturales, lo cual nos induce a esperar efectos semejantes a los que hemos visto seguir

a tales objetos. Y, aunque nadie más que un tonto o un loco intentara jamás discutir la autoridad de la experiencia, o desechar aquel eminente guía de la vida humana, desde luego puede permitirse a un filósofo tener por lo menos tanta curiosidad como para examinar el principio de la naturaleza humana, que confiere a la experiencia esta poderosa autoridad y nos hace sacar ventaja de la semejanza que la naturaleza ha puesto en objetos distintos. De causas que parecen *semejantes* esperamos efectos semejantes. Esto parece compendiar nuestras conclusiones experimentales. Ahora bien, parece evidente que si esta conclusión fuera formada por la razón, sería tan perfecta al principio y en un solo caso, como después de una larga sucesión de experiencias. Pero la realidad es muy distinta. Nada hay tan semejante como los huevos, pero nadie, en virtud de esta aparente semejanza, aguarda el mismo gusto y sabor en todos ellos. Sólo después de una larga cadena de experiencias *(experiments)* uniformes de un tipo, alcanzamos seguridad y confianza firme con respecto a un acontecimiento particular. Pero ¿dónde está el proceso de razonamiento que, a partir de un caso, alcanza una conclusión muy distinta de la que ha inferido de cien casos, en ningún modo distintos del primero? Hago esta pregunta tanto para informarme como para plantear dificultades. No puedo encontrar, no puedo imaginar razonamiento alguno de esa clase. Pero mantengo mi mente abierta a la enseñanza, si alguien condesciende a ponerla en mi conocimiento.

¿Debe decirse que de un número de experiencias *(experiments)* uniformes *inferimos* una conexión entre cualidades sensibles y poderes secretos? Esto parece, debo confesar, la [37] misma dificultad formulada en otros términos. Aun así, reaparece la pregunta: ¿en qué proceso de argumentación se apoya esta *inferencia*? ¿Dónde está el término medio, las ideas interpuestas que juntan proposiciones tan alejadas entre sí? Se admite que el color y otras cualidades sensibles del pan no parecen, de suyo, tener conexión alguna con los poderes secretos de nutrición y sostenimiento. Pues si no, podríamos inferir estos

poderes secretos a partir de la aparición inicial de aquellas cualidades sensibles sin la ayuda de la experiencia, contrariamente a la opinión de todos los filósofos y de los mismos hechos. He aquí, pues, nuestro estado natural de ignorancia con respecto a los poderes e influjos de los objetos. ¿Cómo se remedia con la experiencia? Esta sólo nos muestra un número de efectos semejantes, que resultan de ciertos objetos, y nos enseña que aquellos objetos particulares, en aquel determinado momento, estaban dotados de tales poderes y fuerzas. Cuando se da un objeto nuevo, provisto de cualidades sensibles semejantes, suponemos poderes y fuerzas semejantes y anticipamos el mismo efecto. De un cuerpo de color y consistencia semejantes al pan esperamos el sustento y la nutrición correspondientes. Pero, indudablemente, se trata de un paso o avance de la mente que requiere explicación. Cuando un hombre dice: *he encontrado en todos los casos previos tales cualidades sensibles unidas a tales poderes secretos,* y cuando dice *cualidades sensibles semejantes estarán siempre unidas a poderes secretos semejantes,* no es culpable de incurrir en una tautología, ni son estas proposiciones, en modo alguno, las mismas. Se dice que una proposición es una inferencia de la otra, pero se ha de reconocer que la inferencia ni es intuitiva ni tampoco demostrativa. ¿De qué naturaleza es entonces? Decir que es experimental equivale a caer en una petición de principio, pues toda inferencia realizada a partir de la experiencia supone, como fundamento, que el futuro será semejante. Si hubiera sospecha alguna de que el curso de la naturaleza pudiera [38] cambiar y que el pasado pudiera no ser pauta del futuro, toda experiencia se haría inútil y no podría dar lugar a inferencia o conclusión alguna. Es imposible, por tanto, que cualquier argumento de la experiencia pueda demostrar esta semejanza del pasado con el futuro, puesto que todos los argumentos están fundados sobre la suposición de aquella semejanza. Acéptese que el curso de la naturaleza hasta ahora ha sido muy regular; esto por sí solo, sin algún nuevo argumento o inferencia, no demuestra que en el futuro lo seguirá

siendo. Vanamente se pretende conocer la naturaleza de los cuerpos a partir de la experiencia pasada. Su naturaleza secreta y, consecuentemente, todos sus efectos e influjos, puede cambiar sin que se produzca alteración alguna en sus cualidades sensibles. Esto ocurre en algunas ocasiones y con algunos objetos; ¿por qué no puede ocurrir siempre y con todos ellos? ¿Qué lógica, qué proceso de argumentación le asegura a uno de esta inferencia? Ninguna lectura, ninguna investigación ha podido solucionar mi dificultad, ni satisfacerme en una cuestión de tan gran importancia. ¿Puedo hacer algo mejor que proponerle al público la dificultad, aunque quizá tenga pocas esperanzas de obtener una solución? De esta manera, por lo menos, seremos conscientes de nuestra ignorancia, aunque no aumentemos nuestro conocimiento.

Debo reconocer que un hombre que concluye que un argumento no tiene realidad, porque se le ha escapado a su investigación es culpable de imperdonable arrogancia. Debo admitir también que, aun si todos los sabios, durante varias edades, se hubieran consagrado a un estudio infructuoso sobre cualquier tema, de todas formas podría ser precipitado concluir decididamente que el tema sobrepasa, por ello, toda comprensión humana. Aunque examinásemos [39] todas las fuentes de nuestro conocimiento y concluyésemos que son inadecuadas para tal cuestión, aún puede quedar la sospecha de que la enumeración no sea completa ni el examen exacto. Pero con respecto al tema en cuestión, hay algunas consideraciones que parecen invalidar la acusación de arrogancia o la sospecha de equivocación.

Es seguro que los campesinos más ignorantes y estúpidos, o los niños, o incluso las bestias salvajes, hacen progresos con la experiencia y aprenden las cualidades de los objetos naturales al observar los efectos que resultan de ellos. Cuando un niño ha tenido la sensación de dolor al tocar la llama de una vela, tendrá cuidado de no acercar su mano a ninguna vela, dado que esperará un efecto similar de una causa similar en sus cualidades y apariencias sensibles. Si alguien asegurara, pues, que el entendi-

miento de un niño es llevado a esta conclusión por cualquier proceso de argumentación o raciocinio, con razón puedo exigirle que presente tal argumento, y no podría tener motivo para negarse a una petición tan justa. No puede decirse que el argumento es abstruso, y quizá escape a su investigación, puesto que admite que resulta obvio para la capacidad de un simple niño. Si dudara por un momento, o si tras reflexión presentase cualquier argumento complejo y profundo, él, en cierta manera, abandonaría la cuestión, y reconocería que no es el razonamiento el que nos hace suponer que lo pasado es semejante al futuro y esperar efectos semejantes de causas que al parecer son semejantes. Esta es la proposición que pretendo imponer en la presente sección. Si tengo razón, no pretendo haber realizado un gran descubrimiento. Si estoy equivocado, me he de reconocer un investigador muy rezagado, pues no puedo descubrir un argumento que, según parece, me era perfectamente familiar antes de que hubiera salido de la cuna [40].

Sección 5. Solución escéptica de estas dudas

Parte I

La pasión por la filosofía, como la pasión por la religión, está expuesta al peligro de caer en la siguiente contradicción: aunque busca la corrección de nuestro comportamiento y la extirpación de nuestros vicios, sólo puede servir de hecho, mediante un empleo imprudente, para fomentar una inclinación predominante y empujar la mente con resolución más firme a una posición a la que, ya de por sí, *tiende* demasiado por predisposición y propensión del temperamento natural *(natural temper)*. Mientras aspiramos a la firmeza del sabio filósofo y mientras nos esforzamos por limitar nuestros placeres exclusivamente a nuestras mentes, podemos llegar a fin de cuentas a hacer nuestra filosofía semejante a la de Epicteto y otros estoicos, tan sólo un sistema más refinado de egoísmo, y, mediante razones, colocarnos más allá de toda virtud y disfrute social. Mientras estudiamos con atención la vanidad de la vida humana y encaminamos todos nuestros pensamientos al carácter vacío y transitorio de las riquezas y

de los honores, quizá estemos tan sólo adulando nuestra indolencia natural que, odiando el ajetreo del mundo y la monotonía de los negocios, busca una apariencia de razón para permitirse una licencia total e incontrolada. Hay, sin embargo, una clase de filosofía que parece poco expuesta a este peligro, puesto que no es compatible con ninguna pasión desordenada de la mente humana, ni puede mezclarse con emoción o propensión natural alguna. Y ésta es [41] la filosofía de la Academia o filosofía escéptica. Los Académicos hablan constantemente de duda y suspensión del juicio, del peligro de determinaciones precipitadas, de limitar las investigaciones del entendimiento a unos confines muy estrechos y de renunciar a todas las especulaciones que no caen dentro de los límites de la vida y del comportamiento comunes; nada, pues, puede ser más contrario a la supina indolencia, a la temeraria arrogancia, a las pretensiones elevadas y a la credulidad de la mente que esa filosofía. Toda pasión, salvo el amor a la verdad, es una pasión que jamás puede exagerarse. Por tanto, es sorprendente que esta filosofía, que en casi todos los casos tiene que ser inocua e inocente, sea objeto de tantos reproches y censuras tan infundadas. Pero quizá el mismo riesgo que la hace tan inocente es lo que principalmente la expone al odio y resentimiento públicos: al no adular ninguna pasión irregular, consigue pocos partidarios; al oponerse a tantos vicios y locuras, levanta contra sí multitud de enemigos que la tachan de libertina, profana e irreligiosa.

Tampoco hemos de temer que esta filosofía, al intentar limitar nuestras investigaciones a la vida común, pueda jamás socavar los razonamientos de la vida común y llevar sus dudas tan lejos como para destruir toda acción, además de toda especulación. La naturaleza mantendrá siempre sus derechos y, finalmente, prevalecerá sobre cualquier razonamiento abstracto. Aunque concluyésemos, por ejemplo, como en la sección anterior, que en todos los razonamientos que parten de la experiencia la mente da un paso que no se justifica por ningún argumento o

por proceso de comprensión alguno, no hay peligro de que aquellos razonamientos de los que depende casi todo el saber *(knowledge)* sean afectados por tal descubrimiento. Aunque la mente no fuera llevada por un razonamiento a dar este paso, ha de ser inducida a ello por algún otro principio del mismo peso y autoridad. Y este principio conservará su influjo mientras la naturaleza humana [42] siga siendo la misma. Lo que este principio sea, bien puede merecer el esfuerzo de una investigación.

Supongamos que una persona, dotada incluso con las más potentes facultades de razón y reflexión, repentinamente es introducida en este mundo. Inmediatamente observaría una sucesión continua de objetos y un acontecimiento tras otro, pero no podría descubrir nada más allá de esto. Al principio, ningún movimiento le permitiría alcanzar la idea de causa y efecto, puesto que los poderes particulares, en virtud de los cuales se realizan todas las operaciones naturales, nunca aparecen a los sentidos, ni es razonable concluir meramente porque un acontecimiento en un caso precede a otro, que, por ello, uno es la causa y el otro el efecto. Su conjunción puede ser arbitraria y casual. Puede no haber motivo alguno para inferir la existencia del uno de la aparición del otro. Y, en una palabra, tal persona, sin mayor experiencia, no podría hacer conjeturas o razonar acerca de cualquier cuestión de hecho o estar segura de nada, aparte de que le estuviera inmediatamente presente a su memoria y sentidos.

Supongamos ahora que ha adquirido más experiencia y ha vivido en el mundo tiempo suficiente como para haber observado qué objetos o acontecimientos familiares están constantemente unidos. ¿Cuál es la consecuencia de esta experiencia? Inmediatamente infiere la existencia de un objeto de la aparición de otro. Pero, con toda su experiencia, no ha adquirido idea o conocimiento alguno del secreto poder por el que un objeto produce el otro, ni está forzado a alcanzar esta inferencia por cualquier proceso de razonamiento. Pero, de todas maneras, se encuen-

tra obligado a realizarla. Y aunque se convenciese de que su entendimiento no tiene parte alguna en la operación, de todas formas continuará pensando del mismo modo. Hay algún otro principio que le determina a formar tal conclusión [43].

Este principio es la Costumbre o el Hábito. Pues siempre que la repetición de un acto u operación particular produce una propensión a renovar el mismo acto u operación, sin estar impelido por ningún razonamiento o proceso del entendimiento, decimos siempre que esta propensión es el efecto de la *Costumbre*. Al emplear esta palabra, no pretendemos haber dado la razón última de tal propensión. Sólo indicamos un principio de la naturaleza humana que es universalmente admitido y bien conocido por sus efectos. Quizá no podamos empujar nuestras investigaciones más allá, ni pretender dar la causa de esta causa, sino que tendremos que contentarnos con él como el principio último que podemos asignar a todas nuestras conclusiones que parten de la experiencia. Es suficiente satisfacción que podamos llegar tan lejos, sin quejarnos de la estrechez de nuestras facultades porque no nos llevan más allá. Y es indiscutible que adelantamos una proposición al menos muy verosímil, si no verdadera, cuando aseguramos que, después de la conjunción constante de dos objetos —por ejemplo, calor y llama, peso y solidez—, tan sólo estamos determinados por la costumbre a esperar el uno por la aparición del otro. Esta hipótesis parece incluso la única que explica la dificultad de por qué en mil casos realizamos una inferencia que no somos capaces de realizar en un caso concreto que no es en manera alguna distinto de ellos. La razón es incapaz de una variación tal. Las conclusiones que alcanza al considerar un círculo son las mismas que las que formaría al examinar todos los círculos del universo. Pero ningún hombre, habiendo visto tan sólo moverse un cuerpo al ser empujado por otro, puede inferir que todos los demás cuerpos se moverán tras un impulso semejante. Todas las inferencias realizadas a par-

tir de la experiencia, por tanto, son efectos de la costumbre y no del razonamiento [1] [44].

---

[1] Nada es más corriente que los escritores, incluso los que tratan temas *morales, políticos* y *físicos,* distingan entre *razón* y *experiencia* y supongan que estas clases de argumentación son totalmente distintas entre sí. La primera es entendida como mero resultado de nuestras facultades intelectuales que, al considerar *a priori* la naturaleza de las cosas y al examinar los efectos que deben seguir de su operación, establece los principios particulares de la ciencia y la filosofía. Los últimos se supone que derivan enteramente del sentido y de la observación, por medio de los cuales aprendemos lo que realmente ha resultado de la acción de objetos particulares y de allí somos capaces de inferir lo que en el futuro resultará de ellos. Así, por ejemplo, las limitaciones y restricciones del gobierno civil y de una constitución legal, pueden defenderse con la *razón* que, reflexionando sobre la gran fragilidad y corrupción de la naturaleza humana, enseña que a ningún hombre se le puede confiar una autoridad ilimitada; o por la *experiencia* y por la historia que nos participa los enormes abusos que la ambición ha cometido en toda época y país, gracias a confianza tan temeraria.

La misma distinción entre razón y experiencia se mantiene en todas nuestras deliberaciones acerca de la conducta de la vida. Mientras se confía y escucha al político, al general, al médico o al mercader con experiencia, el aprendiz que carece de práctica, cualesquiera que sean los talentos naturales de los que está dotado, es desatendido y menospreciado. Aunque se acepte que la razón pueda formular conjeturas muy verosímiles con respecto a las consecuencias de una conducta particular en unas circunstancias particulares, de todas formas se la supone imperfecta sin la asistencia de la experiencia, la única capaz de dar estabilidad y certeza a las máximas derivadas del estudio y de la reflexión.

Pero, a pesar de que esta distinción sea univeralmente aceptada, tanto en los dominios de la acción como en los especulativos, no tengo escrúpulos en afirmar que, en el fondo, es errónea o, por lo menos, superficial.

Si examinamos los argumentos que en cualquiera de las ciencias arriba mencionadas se supone son meros efectos del razonar y de la reflexión, se encontrará que, finalmente, culminan en algún principio o conclusión general a la que no podemos asignar razón alguna más que por la observación y experiencia. La única diferencia entre estos argumentos y las máximas, que comúnmente son consideradas como el resultado de la experiencia pura, es que los primeros no pueden establecerse sin algún proceso de pensamiento y alguna reflexión sobre lo que hemos observado, para apreciar sus caracteres *(circunstances)* y averiguar sus consecuencias, mientras que, en el caso de las últimas, el acontecimiento experimentado es exacta y absolutamente igual a lo que inferimos como el

La costumbre es, pues, gran guía de la vida humana. Tan sólo este principio hace que nuestra experiencia nos sea útil y nos obliga a esperar en el futuro una serie de acontecimientos similares a los que han aparecido en el pasado [45]. Sin el influjo de la experiencia estaríamos en total ignorancia de toda cuestión de hecho, más allá de lo inmediatamente presente a la memoria y a los sentidos. Nunca sabríamos ajustar medios a fines o emplear nuestros poderes naturales en la producción de cualquier efecto. Se acabaría inmediatamente toda acción, así como la mayor parte de la especulación.

Pero quizá sea oportuno apuntar aquí que, aunque nuestras conclusiones derivadas de la experiencia nos llevan más allá de la memoria y de los sentidos y nos aseguran de cuestiones de hecho que ocurrieron en los lu-

---

resultado de una situación determinada. La historia de un *Tiberio* o de un *Nerón* nos hace temer una tiranía semejante, si nuestros monarcas estuvieran libres de las restricciones de las leyes y de los senados. Pero la observación de cualquier fraude o crueldad en la vida privada es suficiente, con la ayuda de un poco de reflexión, para llevarnos al mismo temor, en tanto que sirve de ejemplo de la corrupción característica de la naturaleza humana y nos muestra el peligro que correríamos depositando una confianza absoluta en la humanidad. En ambos casos es la experiencia la que, en última instancia, es el fundamento de nuestra inferencia y conclusión.

No hay hombre tan joven e inexperimentado como para no haber formado, a partir de la observación, muchas máximas justas y de validez general acerca de las cuestiones humanas y de la conducta de la vida. Pero ha de admitirse que, cuando un hombre intenta ponerlos en práctica, está muy expuesto al error, hasta que el tiempo y el aumento de experiencia, a su vez, explicitan estas máximas y le enseñan su debido empleo y aplicación. En toda situación o incidente hay muchas circunstancias *(circumstances)* particulares y aparentemente diminutas que el hombre de mayor talento tiende inicialmente a pasar por alto, aunque la corrección de sus pensamientos y, consecuentemente, la prudencia de su conducta dependan enteramente de ellas. No hace falta añadir que, para un joven principiante, las observaciones generales y máximas principales no se le ocurren siempre en el momento oportuno ni pueden aplicarse con la debida calma y distinción. Lo cierto es que el razonador inexperimentado no razonaría si careciese totalmente de experiencia. Y cuando asignamos ese carácter a cualquiera, lo decimos sólo en sentido comparativo y le suponemos poseído de experiencia en grado menor y más imperfecto.

gares más alejados y en las épocas más remotas, sin embargo, siempre ha de estar presente a los sentidos y a la memoria algún hecho del que podamos partir para alcanzar aquellas conclusiones. Un hombre que hubiese encontrado en el desierto restos de edificios fastuosos, concluiría que, en épocas anteriores, aquella tierra había sido colonizada por habitantes civilizados; pero si nada de esta índole se le presentara [46], jamás podría formar tal inferencia. Aprendemos los acontecimientos de épocas previas de la historia, pero entonces hemos de leer detenidamente los volúmenes que contienen esta enseñanza, y, después, continuar nuestras inferencias de un testimonio a otro hasta llegar a los testigos oculares y espectadores de aquellos hechos lejanos. En una palabra, si no partiésemos de un hecho presente a la memoria y a los sentidos, nuestros razonamientos serían meramente hipotéticos, y por mucho que los eslabones mismos estuvieran conectados entre sí, la cadena de inferencias, en su conjunto, no tendría nada que la sostuviese, ni podríamos jamás por medio de ella llegar al conocimiento de una existencia real. Si pregunto por qué se cree en cualquier cuestión de hecho que se me relata, ha de dárseme una razón, y esta razón será algún otro hecho conexo. Pero, como no se puede proceder de esta manera *in infinitum*, se ha de terminar en algún hecho presente a la memoria o a los sentidos, o ha de aceptarse que la creencia es totalmente infundada.

¿Cuál es, pues, la conclusión de todo el asunto? Una sencilla aunque, ha de reconocerse, bastante alejada de todas las teorías filosóficas comunes. Toda creencia en una cuestión de hecho o existencia reales deriva meramente de algún objeto presente a la memoria o a los sentidos y de una conjunción habitual entre éste y algún objeto. O, en otras palabras: habiéndose encontrado, en muchos casos, que dos clases cualesquiera de objetos, llama y calor, nieve y frío han estado siempre unidos; si llama o nieve se presentaran nuevamente a los sentidos, la mente sería llevada por costumbre a esperar calor y frío, y a *creer* que tal cualidad realmente existe y que

se manifestará tras un mayor acercamiento nuestro. Esta creencia es el resultado forzoso de colocar la mente en tal situación. Se trata de una operación del alma tan inevitable cuando estamos así situados como sentir la pasión de amor cuando sentimos beneficio, o la de odio cuando se nos perjudica. Todas estas operaciones son una clase de instinto natural [47] que ningún razonamiento o proceso de pensamiento y comprensión puede producir o evitar.

Llegados a este punto sería muy lícito detenernos en nuestras investigaciones filosóficas. En la mayoría de las cuestiones no podemos dar un paso más, y en todas, en última instancia, tras las más persistentes y cuidadosas investigaciones, hemos de acabar aquí. Pero, de todas formas, nuestra curiosidad será perdonable, quizá elogiable, si nos conduce a investigaciones aún más avanzadas y nos hace examinar con mayor rigor la naturaleza de esta *creencia* y de la *conjunción habitual* de la que se deriva. De esta manera podemos encontrar explicaciones y analogías que satisfacen por lo menos a quienes aman las ciencias abstractas y pueden entretenerse con especulaciones que, por muy precisas que sean, de todas formas pueden conservar un grado de duda e incertidumbre. Con respecto a los lectores que tienen otros gustos, lo que queda de esta sección no ha sido pensada para ellos y las investigaciones siguientes pueden comprenderse aun prescindiendo de ella.

Parte II

Nada es más libre que la imaginación humana; y aunque no puede exceder el primitivo caudal de ideas suministradas por los sentidos internos y externos, tiene poder ilimitado para mezclar, combinar, separar y dividir esas ideas en todas las variedades de ficción y quimera. Puede simular una serie de hechos con todo el viso de realidad, adscribirlos a un tiempo y lugar concretos, concebirlos como existentes y pintarlos con todos los caracteres *(cir-*

cumstances) de un hecho histórico cualquiera en el que ella cree con la mayor certeza. ¿En qué consiste, pues, la diferencia entre tal ficción y la creencia? No se trata meramente de una determinada idea unida a la imagen *(conception)* que obtiene nuestro asentimiento y de la que adolece todo lo que es conocido como ficticio. Pues como la mente tiene [48] autoridad sobre todas sus ideas, podría voluntariamente anexionar esta idea particular a cualquier ficción y, en consecuencia, sería capaz de creer lo que quisiera, contrariamente a lo que encontramos en nuestra experiencia cotidiana. En nuestra imaginación *(conception)* podemos unir la cabeza de un hombre al cuerpo de un caballo. Pero no está en nuestro poder creer que tal animal ha existido en realidad.

Se sigue, por tanto, que la diferencia entre *ficción* y *creencia* reside en algún sentimiento o sensación que se añade a la última, no a la primera, y que no depende de la voluntad ni puede manipularse a placer. Ha de ser suscitado por la naturaleza como todos los demás sentimientos y ha de surgir de una situación particular, en la cual la mente se encuentra colocada en una coyuntura especial. Cada vez que un objeto se presenta a la memoria o a los sentidos, inmediatamente, por la fuerza de la costumbre, lleva a la imaginación a concebir aquel objeto que normalmente le está unido. Y esta representación *(conception)* es acompañada por una sensación o sentimiento distinto de las divagaciones de la fantasía. En esto sólo consiste la naturaleza de la creencia, pues, como no hay cuestión de hecho en la que creamos tan firmemente como para que no podamos imaginar *(conceive)* su contrario, no habría diferencia entre la representación aceptada y la que rechazamos si no hubiera un sentimiento que distinguiese la una de la otra. Si veo una bola de billar moviéndose hacia otra sobre una superficie pulida, fácilmente puedo imaginar *(conceive)* que parará al chocar con ella. Esta imagen *(conception)* no implica contradicción. Pero, de todas formas, se la experimenta de manera muy distinta a la imagen por la que me re-

presento el impulso y la comunicación de movimiento de una bola a otra.

Si hubiéramos de intentar una *definición* de este sentimiento, encontraríamos, quizá, la tarea muy difícil, si no imposible, de la misma manera que si intentáramos comunicar el sentimiento del frío o la pasión de la ira a una criatura que jamás tuvo experiencia de estos sentimientos. Creencia [49] es el nombre correcto y verdadero de este sentimiento y nadie tiene dificultad en conocer el significado de aquel término porque, en todo momento, el hombre se está percatando del sentimiento que representa. Quizá no sea inoportuno intentar una *descripción* de este sentimiento con la esperanza de que, de esta manera, podamos llegar a alguna analogía que permita una explicación más lograda de él. Digo, pues, que la creencia no es sino una imagen más vívida, intensa, vigorosa, firme y segura de un objeto que aquella que la imaginación, por sí sola, es capaz de alcanzar. Esta variedad de términos, que puede parecer tan poco filosófica, sólo pretende expresar que el acto de la mente, que hace que las realidades o lo que tomamos por tales no estén más presentes que las ficciones, determina que tengan mayor peso en el pensamiento y les confiere un influjo mayor sobre las pasiones y la imaginación. Siempre que estemos de acuerdo sobre la cosa es inútil discutir sobre los términos. La imaginación tiene dominio sobre todas sus ideas y puede unirlas, mezclarlas o variarlas de todas las formas posibles. Puede imaginar *(conceive)* objetos ficticios en cualquier momento o lugar. Los puede poner, en cierto modo, ante nuestros propios ojos en su verdadera faz como si hubieran existido. Pero como es imposible que esta facultad de imaginación pueda jamás, por sí misma, alcanzar la creencia, es evidente que la creencia no existe en la naturaleza específica o en el orden de las ideas, sino en el *modo* de su concepción o en la *experiencia (feeling)* que de ellas tiene la mente. Reconozco que es absolutamente imposible explicar este sentimiento *(feeling)* o modo de representación *(conception)*. Podemos utilizar palabras que expresan algo cercano. Pero su nom-

bre verdadero y propio, como antes observamos, es el de *creencia*, término que todo el mundo comprende suficientemente en la vida común. Y en la filosofía no podemos ir más lejos de afirmar que la *creencia* es algo sentido por la mente que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación. Les da más peso e influjo, les hace aparentar [50] mayor importancia, las impone a la mente y las hace el principio regulador de nuestras acciones. Por ejemplo, ahora oigo la voz de alguien que conozco y el sonido parece venir del cuarto de al lado; esta impresión de mis sentidos inmediatamente lleva mi pensamiento a la persona junto con los objetos que la rodean. Me los represento como si existieran en el presente, dotados de las cualidades y relaciones que previamente les había conocido. Estas ideas se apoderan de mi mente con mayor fuerza que la idea de un castillo encantado. Resultan muy distintas de la capacidad de sentir y tienen mayor influjo en todos los sentidos para producir placer o dolor, alegría o tristeza.

Tomemos esta doctrina en toda su extensión y admitamos que el sentimiento de creencia es una representación *(conception)* más intensa y firme que la que acompaña las meras ficciones de la imaginación y que esta *forma* de representación surge del hábito de conjunción *(customary conjunction)* de un objeto con algo presente a la memoria y a los sentidos. Creo que no será difícil, a partir de estos supuestos, encontrar otras operaciones de la mente análogas y rastrear estos fenómenos hasta principios de una mayor generalidad.

Ya hemos observado que la naturaleza ha establecido conexiones entre ideas particulares y que, tan pronto como una idea se presenta a nuestros pensamientos, introduce su correlato y lleva nuestra atención hacia él mediante un movimiento suave e insensible. Estos principios de conexión y asociación los hemos reducido a tres: *semejanza, contigüedad* y *causalidad*, y son los únicos lazos que mantienen unidos nuestros pensamientos y dan origen a la corriente regular de reflexión y discurso que, en mayor o menor medida, tiene lugar en toda la

humanidad. Pero surge una cuestión de la que depende la solución de la presente dificultad. ¿Ocurre en todas estas relaciones que, cuando uno de los objetos es presentado a los [51] sentidos o a la memoria, no sólo la mente es llevada a la concepción de su correlato, sino que alcanza una representación *(conception)* más firme y vigorosa de él que la que hubiera podido alcanzar de otra manera? Este parece ser el caso de la creencia, que surge de la relación causa y efecto. Y si el caso es el mismo con otras relaciones o principios de asociación, puede establecerse como ley general para todas las operaciones de la mente.

Por tanto, podemos observar como primera confirmación experimental *(experiment)* para nuestro propósito actual que, ante la presencia del retrato de un amigo ausente, nuestra representación *(idea)* de él es considerablemente vivificada por la *semejanza* y que toda pasión que aquella idea ocasiona, sea alegría, sea tristeza, adquiere fuerza y vigor nuevos. En la producción de este efecto concurren tanto una relación como una impresión actual *(present impression)*. Cuando la pintura no tiene ninguna semejanza con él o por lo menos no pretendía tenerla, ni siquiera llevará nuestro pensamiento a él. Y si faltara, y también la persona estuviera ausente, aunque la mente pueda pasar del pensamiento de la una al de la otra, encuentra que su idea ha sido debilitada más que vivificada por esta transición. Nos complace mirar el retrato de un amigo cuando está colocado ante nosotros, pero cuando se quita el retrato, preferimos contemplar al amigo directamente que por reflexión en una imagen que es tan distante como oscura.

Los ritos de la religión católica pueden tomarse como ejemplos de la misma índole. Los devotos de esa extraña superstición[2] alegan, en descargo de las supercherías que se les reprocha, que sienten el buen efecto de aquellos movimientos, posturas y acciones al vivificar su devoción e intensificar su fervor, que decaería en el caso de

[2] Ediciones E y F: Aquella extraña superstición.

que fuera dirigido exclusivamente a objetos distantes e inmateriales. Esbozamos los objetos de nuestra fe, dicen, con símbolos e imágenes sensibles, [52] y nos los hacemos más presentes, con la presencia inmediata de estos símbolos, que lo que nos es posible meramente con la contemplación y visión intelectual. Los objetos sensibles tienen mayor influjo sobre la imaginación que los de cualquier otra clase, y fácilmente comunican esta influencia a las ideas con las que están relacionados y a las que se asemejan. Solamente inferiré de estas prácticas y este razonamiento, que es muy común que la semejanza tenga el efecto de vivificar ideas, y como en todos los casos han de coincidir una semejanza y una impresión actual, estamos abundantemente provistos de experiencias para demostrar la realidad del principio precedente.

Podemos reforzar estas experiencias *(experiments)* con otras de distinta clase, al considerar los efectos de la *contigüedad,* así como los de la *semejanza.* Es seguro que la distancia disminuye la fuerza de toda idea, y que el acercamiento a cualquier objeto, aunque no se manifieste a los sentidos, opera sobre la mente con un influjo que imita al de una impresión inmediata. Pensar en cualquier objeto, fácilmente conduce la mente a lo que es contiguo a él. Pero sólo la presencia actual de un objeto la transporta con vivacidad superior. Cuando estoy a unas pocas millas de casa, lo que está relacionado con ella me afecta más que cuando estoy a doscientas leguas de distancia, aunque, incluso a esa distancia, pensar sobre cualquier cosa cercana a mi familia y amigos, naturalmente, produce una idea de ellos. Pero, como en el caso precedente, ambos objetos de la mente son ideas. No obstante, hay una fácil transición entre ellas. Esa transición sola no es capaz de dar una vivacidad superior a cualquiera de las ideas por carencia de una impresión inmediata [3] [53].

---

[3] «Naturane nobis, inquit, datum dicam, an errore quodam, ut cum ea loca videamus, in quibus memoria dignos viros acceperimus multum esse versatos, magist moveamur, quam siquando eorum ipsorum aut facta audiamus aut scriptum aliquod legamus? Velut ego nunca moveor. Venit enim mihi Plato in mentem, quem acce-

Nadie puede dudar que la causalidad tiene la misma influencia que las otras dos relaciones de semejanza y contigüedad. Personas supersticiosas tienen apego a las reliquias de santos y hombres devotos, por la misma razón por la que buscan símbolos e imágenes para avivar su devoción y darles una representación *(conception)* más íntima e intensa de las vidas ejemplares que desean imitar. Ahora bien, es evidente que una de las mejores reliquias de un santo que un devoto puede conseguir es una obra de sus manos, y si han de considerarse desde este punto de vista sus ropas y muebles es porque estuvieron a su disposición y fueron usados por él. En este sentido, se les debe considerar efectos imperfectos y unidos a él por una cadena de consecuencias más corta que cualquiera de aquellas por las que aprendemos la realidad de su existencia.

Supóngase que el hijo de un amigo muerto o ausente desde mucho tiempo nos fuera presentado. Es evidente que este objeto inmediatamente reavivaría su idea corre-

---

pimus primum hic disputare solitum: cuius etiam illi hortuli propinqui non memoriam solum mihi afferunt, sed ipsum videntur in conspectu meo hic ponere. Hic Pseusippus, hic Xenocrates, hic eius auditor Polemo; cuius ipsa illa sessio fuit, quam videmus. Equidem etiam curiam nostram, Hostiliam dico, non hanc novam, quae mihi minor esse videtur postquam est maior, solebam intuens, Scipionem, Catonem, Laelium, nostrum vero in primis avum cogitare. Tanta vis admonitionis est in locis; ut non sine causa ex his memoriae deducta sit disciplina.» Cicero: lib. V, *De Finibus.*

«¿Acaso —afirmó— se nos ha concedido, por naturaleza o por algún error, el que, cuando veamos los escenarios a los que sabemos que han acudido varones dignos de nuestro recuerdo, nos conmovamos más que si oímos los hechos de los mismos o leemos algún escrito suyo? Como también ahora yo me conmuevo. Recuerdo a Platón, el primero que sabemos solía discutir aquí. También aquellos huertos cercanos no sólo me hacen recordarle, sino también parecen colocarle ante mi propia vista. Aquí Pseusipo, aquí Jenocrates, aquí su discípulo Polemón, cuya actuación llegamos a presenciar; y también, mirando nuestra curia, me refiero a Hostilia, que me parece más joven siendo como es mayor, solía pensar en Scipión, Catón, Laelio, sobre todo en nuestro abuelo. Tan grande es la capacidad de sugestión que ejercen estos escenarios, que no sin motivo se ha asentado sobre ellos el culto del recuerdo.» Cicerón: *De Finibus,* Libro V, 2.

lativa y traería a nuestros pensamientos toda la familiaridad e intimidad de antaño, en colores más vivos que aquellos con los que, en otro caso, se hubieran presentado. Este es otro fenómeno que parece demostrar el principio arriba mencionado.

Podemos observar que, en estos fenómenos, siempre se presupone la creencia en el objeto correlativo. Sin ella, la relación no ejercería influjo alguno. La influencia de la pintura supone que *creemos* que nuestro amigo ha [54] existido en alguna ocasión. La proximidad a nuestra casa jamás puede excitar nuestras ideas de casa, si no *creemos* que realmente existe. Ahora bien, mantengo que esta creencia, en todos los casos en que sobrepasa la memoria y los sentidos, es de naturaleza similar y surge de causas similares a la transición de pensamiento y la vivacidad de representación *(conception)* aquí explicadas. Cuando tiro al fuego un trozo de madera seca, inmediatamente mi mente es llevada a concebir que la llama aumentará y no que disminuirá. Esta transición del pensamiento de la causa al efecto no procede de la razón. Tiene su origen exclusivamente en la costumbre y en la experiencia. Y, como inicialmente parte de un objeto presente a los sentidos, hace la idea o representación *(conception)* de la llama más potente y vivaz que cualquier ensueño indisciplinado y fluctuante de la imaginación. Aquella idea surge inmediatamente. En el mismo instante el pensamiento se dirige a ella y le transmite toda la fuerza de representación *(conception)* que se deriva de la impresión presente a los sentidos. Cuando una espada apunta a mi pecho, ¿no me altera más vivamente la idea de herida y de dolor que cuando se me presenta un vaso de vino, aun cuando se me ocurriese casualmente aquella idea tras la aparición de este objeto? Pero, en todo este proceso, ¿qué hay capaz de suscitar una representación *(conception)* tan intensa sino únicamente la presencia de un objeto *(a present object)* y una transición habitual a la idea de otro objeto que solemos unir con la primera? En esto sólo consiste la operación de la mente en todas nuestras conclusiones acerca de cuestiones de hecho y existencia, y resulta satis-

factorio encontrar algunas analogías a la luz de las cuales puede explicarse. La transición que parte de un objeto presente, proporciona en todos los casos fuerza y solidez a la idea relacionada.

Aquí hay, pues, una especie de armonía preestablecida entre el curso de la naturaleza y la sucesión de nuestras ideas, y, aunque los poderes y las fuerzas por las que la primera es gobernada nos son totalmente desconocidos, de todas formas, encontramos que nuestros pensamientos y representaciones *(conceptions)* han seguido la misma secuencia [55] que las demás obras de la naturaleza. La costumbre es el principio por el cual se ha realizado esta correspondencia tan necesaria para la supervivencia de nuestra especie y la dirección de nuestra conducta en toda circunstancia y suceso de la vida humana. Si la presencia de un objeto no hubiera inmediatamente excitado la idea de los objetos usualmente unidos a él, todo nuestro conocimiento hubiera tenido que limitarse a la estrecha esfera de nuestra memoria y sentidos, y nunca hubiéramos sido capaces de ajustar medios a fines o emplear nuestros poderes naturales para hacer el bien o evitar el mal. Aquellos que se deleitan en el descubrimiento y contemplación de las *causas finales*, tienen aquí un amplio tema en el que ejercitar su asombro y admiración.

Añadiré, para mayor confirmación de la teoría precedente, que como esta operación de la mente, por medio de la cual inferimos los mismos efectos de causas iguales y *viceversa*, es tan esencial para la subsistencia de todas las criaturas humanas, no es probable que pudiera confiarse a las engañosas deducciones de nuestra razón, que es lenta en sus operaciones, que no aparece en grado alguno durante los primeros años de infancia y que, en el mejor de los casos, está en toda edad y período de la vida humana muy expuesta al error y a la equivocación. Concuerda mejor con la sabiduría habitual de la naturaleza asegurar un acto tan necesario de la mente con algún instinto o tendencia mecánica que sea infalible en sus operaciones, que pueda operar a partir de la primera aparición de vida y pensamiento y que pueda ser indepen-

diente de todas las deducciones laboriosas del entendimiento. De la misma manera que la naturaleza nos ha enseñado a usar nuestros órganos sin darnos conocimiento de los músculos y nervios por los cuales son movidos, igualmente ha implantado en nosotros un instinto que conduce al pensamiento por un curso que corresponde al que ha establecido entre objetos externos, aunque ignoremos los poderes o fuerzas de los que este curso y sucesión regular de objetos depende en su totalidad [56].

Sección 6. De la probabilidad [1]

Aunque no hubiera *azar* en este mundo, nuestra ignorancia de la causa real de un suceso tendría la misma influencia sobre el entendimiento y engendraría un tipo de creencia u opinión similar.

Desde luego, existe una probabilidad que surge de la superioridad de posibilidades de una de las alternativas y, según aumenta esta superioridad y sobrepasa las posibilidades contrarias, la probabilidad aumenta proporcionalmente y engendra un grado mayor de creencia o asentimiento en favor de la alternativa, cuya superioridad descubrimos. Si se señalara en un dado una cifra o un número determinado de puntos sobre cuatro de sus lados, y otra cifra o número de puntos sobre los dos restantes, sería

---

[1] El señor Locke divide todos los razonamientos en demostrativos y probables. Desde este punto de vista tenemos que decir que sólo es probable que todos los hombres han de morir o que el sol saldrá mañana. Pero, para ajustar más nuestro lenguaje al uso común, debemos dividir los razonamientos en *demostraciones, pruebas* y *argumentos probables,* entendiéndose por pruebas aquellos argumentos derivados de la experiencia que no dejan lugar a duda o discusión.

más probable que surgiera la primera que la última, si bien la probabilidad sería mucho mayor, y nuestra creencia y expectación del acontecimiento aún más firme, si tuviera mil lados marcados de la misma manera y sólo uno distinto. Este proceso de pensamiento o razonamiento puede resultar trivial y obvio, pero puede proporcionar materia de especulación para aquellos [57] que lo consideren más detenidamente.

Parece evidente que, cuando la mente mira hacia delante para describir el suceso que puede resultar del lanzamiento de ese dado, considera que cada lado tiene la misma probabilidad de salir. Y ésta es la naturaleza misma del azar: que todas las alternativas que comprende sean totalmente iguales. Pero, al encontrar que coinciden en un acontecimiento un número de alternativas * mayor que en otro, la mente es arrastrada más frecuentemente a aquel acontecimiento, y se le presenta más a menudo al examinar las distintas posibilidades y eventualidades de las que depende el resultado final. Esta concurrencia de varias anticipaciones de un mismo suceso engendra inmediatamente, por un inexplicable mecanismo de la naturaleza, el sentimiento de creencia y hace que aquel *suceso aventaje a su antagonista, apoyado por un número* menor de alternativas, que surge con menos frecuencia en la mente. Si aceptamos que la creencia no es sino una representación *(conception)* de un objeto más firme y fuerte que la que acompaña las meras ficciones de la imaginación, esta operación quizá pueda en parte explicarse. La concurrencia de varias alternativas en un solo suceso imprime más intensamente en la imaginación la idea de este suceso, le presta mayor fuerza y vigor, hace

---

* He traducido *views* por alternativas. El inconveniente de esta traducción es que no recoge el carácter experiencial de dichas alternativas. No se trata de alternativas en un sentido abstracto, sino de las alternativas que la mente *prevé.* Se debe añadir que Hume distingue entre alternativas y sucesos, en tanto que un mismo suceso futuro puede encontrarse anticipado por varias alternativas del mismo contenido. Precisamente la fuerza de nuestra creencia está en el número de alternativas que avalan un mismo suceso. *(N. del T.)*

más eficaz su influjo sobre las pasiones y las afecciones de la mente y, en una palabra, engendra la confianza y seguridad que constituye la naturaleza de la creencia y de la opinión.

Ocurre lo mismo en el caso de la probabilidad de las causas que en la del azar. Hay causas que son absolutamente uniformes y constantes en la producción de determinado efecto, y jamás se ha encontrado fracaso o irregularidad alguna en su operación. Siempre ha quemado el fuego, y el agua siempre ha ahogado a cualquier criatura humana. La producción de movimiento por impulso y gravedad es una ley universal a la que, por ahora, no se ha encontrado excepción alguna. Pero hay otras causas que se han mostrado más irregulares e inciertas. El ruibarbo no resulta siempre un purgante, ni [58] el opio un soporífero para todo el que tome estas medicinas. Es cierto que, cuando cualquier causa deja de producir su efecto usual, los filósofos no atribuyen esto a una irreguladidad de la naturaleza, sino que suponen que algunas causas secretas, existentes en la singular estructura de los componentes, ha impedido esta operación. Sin embargo, nuestros razonamientos y conclusiones acerca del acontecimiento son los mismos que si este principio no existiera. Al estar determinados por costumbre a trasladar el pasado al futuro en todas nuestras inferencias, cuando el pasado ha sido absolutamente regular y uniforme, esperamos el acontecimiento con la máxima seguridad y no dejamos lugar alguno para la suposición contraria. Pero cuando se ha encontrado que efectos distintos siguen de causas que, al *parecer*, son exactamente iguales, todos estos efectos distintos han de presentarse a la mente al trasladar el pasado al futuro, y deben entrar en nuestra consideración cuando determinamos la probabilidad del acontecimiento. Aunque optemos por el efecto que hemos encontrado más frecuentemente y estemos convencidos que éste se dará, no hemos de pasar por alto otros efectos, sino que hemos de asignar a cada uno de ellos un peso y valor determinados según haya sido más o menos frecuente. Es más probable, en casi todos los países de Europa, que en algún

momento de enero haya escarcha a que no hiele durante todo el mes, aunque esta probabilidad varíe según los distintos climas y se aproxime a la certeza en los países nórdicos. Aquí, pues, parece evidente que, cuando trasladamos el pasado al futuro para determinar el efecto que resultará de cualquier causa, trasladamos los distintos acontecimientos en la misma proporción en que han aparecido en el pasado y tenemos en cuenta *(conceive)* que uno se ha dado en cien ocasiones por ejemplo, otro en diez y otro en una. Cuando un gran número de experiencias en determinado momento, concurren en un mismo hecho, lo fortalecen y confirman en la imaginación, engendran el sentimiento que llamamos *creencia,* y dan a su objeto preferencia sobre el objeto contrario que no es apoyado por un número semejante de [59] experiencias, ni acude tan frecuentemente al pensamiento cuando éste traslada el pasado al futuro. Que cualquiera intente explicar esta operación de la mente desde cualquiera de los sistemas de filosofía recibidos, y se dará cuenta de la dificultad que esto entraña. Por mi parte, creo que será suficiente que las presentes alusiones exciten la curiosidad de los filósofos y los hagan conscientes de cuán defectuosas son las teorías comunes al tratar tan interesantes y tan sublimes temas [60].

Sección 7. De la idea [1] de conexión necesaria

Parte I

La gran ventaja de las ciencias matemáticas sobre las morales consiste en lo siguiente: las ideas de las primeras, al ser sensibles, son siempre claras y precisas; la más mínima diferencia entre ellas es inmediatamente perceptible, y los términos expresan siempre las mismas ideas, sin ambigüedad ni variación. Jamás se confunde un óvalo con un círculo ni una hipérbola con una elipse. El isósceles y el escaleno se caracterizan por límites más precisos que los de vicio y virtud, bien y mal. Si se definiera un término geométrico, la mente por sí sola sustituiría fácilmente la definición por lo definido, y aun cuando no se emplee definición, el objeto mismo puede presentarse a los sentidos y, de esta forma, aprehenderse firme y claramente. Pero los sentimientos más elevados de la mente, las operaciones del entendimiento, las diversas agitaciones de las pasiones, aun cuando son diferentes

[1] Ediciones E y F: «De poder o...»

en sí mismos, fácilmente se nos escapan cuando la reflexión los examina. No podemos recrear el objeto original en todas las ocasiones en que tenemos la oportunidad de reflexionar sobre él. De esta forma, gradualmente se introduce la ambigüedad en nuestros razonamientos. Objetos similares fácilmente se toman como iguales y, finalmente, la conclusión está demasiado alejada de las premisas.

Sin embargo, puede afirmarse con seguridad que si consideramos estas [61] ciencias desde una perspectiva apropiada, sus ventajas e inconvenientes casi se compensan y las colocan en situación de igualdad. Si bien la mente retiene con mayor facilidad las ideas claras y precisas de la Geometría, ha de seguir una cadena de razonamiento mucho más larga e intrincada, y comparar ideas mucho más alejadas entre sí, para alcanzar las más abstrusas verdades de esta ciencia. Y si bien las ideas morales tienden, si no se tiene mucho cuidado, a caer en la oscuridad y confusión, las inferencias siempre son mucho más breves en estas disquisiciones y los pasos intermedios que conducen a la conclusión menos numerosos que en las ciencias que tratan de la cantidad y del número. En realidad, casi no hay proposición de Euclides tan sencilla que no conste de más partes que las que pueden encontrarse en cualquier razonamiento moral, a no ser que desemboque en la quimera y en el capricho. En el caso de que sigamos la pista de los principios de la mente humana a través de unos pocos pasos podemos estar muy satisfechos de nuestro progreso, teniendo en cuenta cuán pronto la naturaleza obstaculiza todas nuestras investigaciones acerca de las causas y nos reduce a la conciencia de nuestra ignorancia. Por tanto, el mayor obstáculo de nuestro progreso en ciencias morales o metafísicas, es la oscuridad de las ideas y la ambigüedad de los términos. La principal dificultad de las matemáticas es la longitud de las inferencias y la extensión del pensamiento, requeridas para llegar a cualquier conclusión. Y quizá nuestro progreso en filosofía natural se retarda principalmente por la carencia de los debidos experimentos y

fenómenos, que frecuentemente se descubren por azar y que no pueden encontrarse cuando se precisan, incluso por la más diligente y prudente investigación. Como por ahora parece haber progresado bastante menos la filosofía moral que la geometría o la física, podemos concluir que, de haber alguna diferencia en este sentido entre dichas ciencias, las dificultades que obstaculizan el progreso de la primera requieren mayor capacidad y cuidado para ser superadas.

En la metafísica no hay ideas más [62] oscuras e inciertas que las de *poder, fuerza, energía* o *conexión necesaria* que, en todo momento, han de ser tratadas en nuestras disquisiciones. Intentaremos, pues, en esta sección, fijar, si es posible, el significado preciso de estos términos y, con ello, suprimir parte de la oscuridad que tanto se le censura a esta clase de filosofía.

Parece una proposición que no admitirá mucha discusión que todas nuestras ideas no son sino copias de nuestras impresiones, o, en otras palabras, que nos es imposible *pensar* algo que no hemos *sentido* previamente con nuestros sentidos internos o externos. He intentado explicar [2] y demostrar esta proposición y he expresado mis esperanzas de que, con su debida aplicación, los hombres podrán alcanzar mayor claridad y precisión en sus razonamientos filosóficos que las que hasta ahora han sido capaces de conseguir. Las ideas complejas pueden, quizá, conocerse adecuadamente con la definición, que no es más que la enumeración de las partes o ideas simples que las componen. Pero cuando hemos llevado las definiciones a las ideas más simples, y nos encontramos con alguna ambigüedad u oscuridad, ¿qué recurso nos queda entonces? ¿Con qué invento podemos arrojar luz sobre estas ideas y hacerlas totalmente precisas y delimitadas ante la mirada de nuestro intelecto (*intelectual view*)? Exhíbanse las impresiones o sentimientos originales de los que han sido copiadas nuestras ideas. Todas estas impresiones son fuertes y sensibles. No admiten ambigüedad. No sólo re-

[2] Sección 2, *Sobre el origen de las ideas.*

sultan totalmente diáfanas, sino que también arrojan luz sobre sus ideas correspondientes que yacen en la oscuridad. Y con ello quizá podamos alcanzar un nuevo microscopio o clase de óptica, por medio del cual se podrán aumentar las ideas más simples y diminutas, hasta el punto de que caigan fácilmente bajo nuestra aprehensión y de que se conozcan como las ideas más sensibles y burdas que puedan ser objeto de nuestra investigación [63].

Para estar totalmente familiarizados con la idea de fuerza o de conexión necesaria, examinemos su impresión, y para encontrar la impresión con mayor seguridad, busquémosla en todas las fuentes de las que puede derivarse.

Cuando miramos los objetos externos en nuestro entorno y examinamos la acción *(operation)* de las causas, nunca somos capaces de descubrir de una sola vez poder o conexión necesaria algunos, ninguna cualidad que ligue el efecto a la causa y la haga consecuencia indefectible de aquélla. Sólo encontramos que, de hecho, el uno sigue realmente a la otra. Al impulso de una bola de billar acompaña el movimiento de la segunda. Esto es todo lo que aparece a los sentidos *externos.* La mente no tiene sentimiento o impresión *interna* alguna de esta sucesión de objetos. Por consiguiente, en cualquier caso determinado de causa y efecto, no hay nada que pueda sugerir la idea de poder o conexión necesaria.

De la primera aparición de un objeto, nunca podemos hacer conjeturas sobre qué efecto resultará de él. Pero si la mente pudiera descubrir el poder o energía de cualquier causa, podríamos prever el efecto, incluso sin la ayuda de la experiencia, y, desde el principio, pronunciarnos con certeza con respecto a él, por la mera fuerza del pensamiento y del razonamiento.

En realidad, no hay parte alguna de la materia que llegue a manifestar, por medio de sus cualidades sensibles, poder o energía algunos, o nos dé motivo para imaginar que puede producir algo, o ser seguida por cualquier objeto distinto que pudiéramos llamar su efecto. La solidez, la extensión, el movimiento, son cualidades suficientes en sí mismas y nunca apuntan a un aconteci-

miento que pueda resultar de ellos. El escenario del universo está continuamente cambiando y un objeto sigue a otro en sucesión ininterrumpida, pero se nos oculta absolutamente el poder o fuerza que mueve toda la máquina y jamás se revela en ninguna de las cualidades sensibles [64] del cuerpo. Sabemos que, de hecho, el calor es compañero asiduo de la llama, pero ni siquiera está a nuestro alcance hacer conjeturas o imaginar cuál sea su conexión. Es, por tanto, imposible que la idea de poder pueda derivarse de la contemplación de cuerpos en momentos aislados de su actividad *(operation)*, puesto que ningún cuerpo revelaría jamás poder alguno que pueda ser el original de esta idea [3].

Por tanto, como los objetos externos, tal como aparecen a los sentidos, no nos dan idea alguna de poder o conexión necesaria en su actividad *(operation)* en casos aislados, veamos si esta idea se deriva de la reflexión sobre las operaciones de nuestra mente y puede copiarse de alguna impresión interna. Puede decirse que en todo momento somos conscientes de un poder interno, cuando sentimos que, por el mero mandato de nuestra voluntad, podemos mover los órganos de nuestro cuerpo o dirigir las facultades de nuestra mente. Un acto de volición produce movimientos en nuestros miembros o trae a la imaginación una nueva idea. Este influjo de la voluntad lo conocemos gracias a la conciencia. En virtud de ello adquirimos la idea de poder o energía, y estamos seguros de que nosotros y todos los demás seres inteligentes estamos dotados de poder [4]. Esta idea, pues,

---

[3] En su capítulo sobre el poder, Locke dice que, al descubrir a partir de la experiencia que hay nuevas producciones en la naturaleza y concluyendo que en alguna parte ha de haber un poder capaz de producirlas, llegamos finalmente por este razonamiento a la idea de poder. Pero, como este mismo filósofo reconoce, ningún razonamiento podrá jamás darnos una idea nueva, simple y original de poder. Por tanto, aquél no podrá nunca ser el origen de aquella idea.

[4] Ediciones E y F añaden: «Sea como sea, las operaciones y el influjo mutuo de los cuerpos quizá son suficientes para demostrar que también ellos están dotados de fuerza.»

es una idea de reflexión, ya que surge al reflexionar sobre las operaciones de nuestra mente y sobre el gobierno que ejerce en la voluntad, tanto sobre los órganos del cuerpo como sobre las facultades del alma [5].

Procederemos a examinar esta pretensión [6], y, en primer lugar, en lo que respecta al influjo de la voluntad sobre los órganos del cuerpo. Este influjo, podemos observar, es un hecho que, como los demás acontecimientos naturales, sólo puede conocerse por experiencia y nunca se puede prever en virtud de cualquier energía [65] o poder que aparezca en la causa, que la conecte con el efecto y haga al uno consecuencia indefectible de la otra. El movimiento de nuestro cuerpo sigue el mandato de nuestra voluntad. Somos en todo momento conscientes de ello. Pero estamos tan lejos de ser inmediatamente conscientes del modo cómo esto ocurre, de la energía en virtud de la cual la voluntad ejecuta una operación tan extraordinaria, que ha de escapar para siempre a la más diligente de nuestras investigaciones.

Pues, *en primer lugar,* ¿hay en toda la naturaleza algo más misterioso que la unión de alma y cuerpo, en virtud de la cual una supuesta sustancia espiritual adquiere sobre la material influjo tal que el pensamiento más refinado es capaz de activar la materia más grosera? Si estuviéramos capacitados para mover montañas o controlar las órbitas de los planetas con un deseo secreto, esta dilatada autoridad no sería más extraordinaria ni estaría más allende nuestra comprensión, pero si gracias a la conciencia percibiéramos algo de poder o energía en la voluntad, deberíamos conocer este poder; deberíamos conocer su conexión con el efecto, deberíamos conocer la secreta unión del alma y del cuerpo y la naturaleza de

---

[5] Ediciones E a O: «De la mente.»

[6] Ediciones E y F rezan: «Procederemos a examinar esta pretensión y, en lo posible, procuraremos evitar toda jerga o confusión al tratar temas tan sutiles y tan profundos. Entonces afirmo en primer lugar (edición F omite "en primer lugar") que el influjo de la voluntad sobre los órganos del cuerpo es un hecho...»

ambas sustancias en virtud de la cual una es en tantas ocasiones capaz de operar sobre la otra.

En segundo lugar, no somos capaces de mover todos los órganos del cuerpo con la misma autoridad, aunque no podemos asignar más razón que la experiencia para explicar una diferencia tan notable entre un caso y otro. ¿Por qué tiene la voluntad influjo sobre la lengua y los dedos y no sobre el corazón y el hígado? Esta pregunta nunca nos pondría en un aprieto si fuéramos conscientes de un poder en el primer caso, pero no en el último. Entonces percibiríamos, independientemente de la experiencia, por qué la autoridad de la voluntad se circunscribe dentro de límites tan reducidos. Conociendo en aquel caso completamente el poder o fuerza en virtud del cual opera, sabríamos también por qué su influjo alcanza precisamente tales límites y no va más allá [66].

Un hombre, repentinamente aquejado de perlesia en un pie o en un brazo, o que recientemente ha perdido esos miembros, al principio suele intentar moverlos y emplearlos en sus funciones habituales. En este momento es consciente de su poder de dominar tales extremidades, como un hombre en perfecto estado de salud es consciente de su capacidad de mover cualquier miembro en su estado y condición normales. Pero la conciencia nunca engaña. Por consiguiente, ni en un caso ni en el otro somos conscientes de poder alguno. Sólo por experiencia conocemos el influjo de nuestra voluntad. Y la experiencia únicamente nos enseña que constantemente un acontecimiento sigue a otro, sin esclarecernos la conexión secreta que los liga y hace inseparables.

En tercer lugar, la Anatomía nos enseña que el objeto inmediato del poder, en el movimiento voluntario, no es el miembro que de hecho es movido, sino ciertos músculos, nervios y espíritus animales, y quizá algo más diminuto y desconocido aún, a través de los cuales se propaga sucesivamente el movimiento, antes de alcanzar el miembro cuyo movimiento es el objeto inmediato de la volición. ¿Puede darse una prueba más segura de que el poder por el que se realiza toda esta operación, en

lugar de ser directa y plenamente conocido por sentimiento interno o conciencia, es misterioso e ininteligible en grado sumo? En determinado momento la mente desea hacer algo. Inmediatamente se produce otro acontecimiento que desconocemos y que es totalmente distinto al proyectado. Este acontecimiento produce otro más, igualmente desconocido; hasta que, por fin, tras una larga sucesión, se produce el acontecimiento deseado. Pero si se sintiera *(feel)* el poder original, habría de conocerse; si fuera conocido, también habría de conocerse su efecto, puesto que todo poder es relativo a su efecto. Y, *viceversa,* si no se conociera el efecto, no podría haberse conocido ni sentido el poder. Pues, ¿cómo podemos ser conscientes del poder de mover nuestros miembros cuando no tenemos tal poder, sino sólo el de mover determinados espíritus animales que, aunque acaben produciendo el movimiento [67] de nuestras extremidades, sin embargo, operan de una forma totalmente allende nuestra comprensión?

De todo esto podemos, pues, concluir, espero que sin temeridad alguna aunque con seguridad, que nuestra idea de poder no es copiada de ningún sentimiento o conciencia de poder en nosotros cuando damos lugar al movimiento animal o aplicamos nuestros miembros a su propio uso y oficio. Es una cuestión de experiencia común que el movimiento de aquéllos sigue el mandato de la voluntad, como otros movimientos naturales. Pero el poder o energía en virtud del cual se realizan, como el que se da en otros acontecimientos naturales, es desconocido e inimaginable *(inconceivable)* [7].

---

[7] Se podría sostener que nos da la idea de poder o fuerza la resistencia que encontramos en los cuerpos, obligándonos frecuentemente a emplear nuestra fuerza y a movilizar todo nuestro poder. Este *nexo* o fuerte esfuerzo, del que somos conscientes, es la impresión original de la que se copia la idea. Pero, en primer lugar, asignamos poder a un gran número de objetos, donde jamás podemos suponer que esta resistencia o coerción forzada tiene lugar; (la asignamos) al Ser Supremo, que jamás experimenta resistencia alguna; a la mente por su dominio sobre las ideas y miembros en el pensar y movimiento corrientes, donde, en efecto, sigue

¿Afirmaremos, entonces, que somos conscientes de poder o energía en nuestras mentes cuando, por un acto o mandato de nuestra voluntad, traemos a la conciencia una nueva idea, fijamos la mente en su contemplación, la examinamos por todas partes y, finalmente, la abandonamos por otra idea cuando estimamos que la hemos considerado con suficiente precisión? Creo que los mismos argumentos demuestran que incluso este mandato de la voluntad no nos da ninguna idea real de fuerza o energía.

En primer lugar, ha de aceptarse que, cuando conocemos un poder, conocemos aquella dimensión *(circumstance)* de la causa en virtud de la cual está [68] capacitada para producir su efecto. Pues se supone que éstos son sinónimos. Por consiguiente, hemos de conocer tanto la causa como el efecto y la relación entre ellos. Pero ¿pretendemos estar familiarizados con la naturaleza del alma humana y la naturaleza de una idea, o la aptitud de la una para producir la otra? He aquí una auténtica creación: la producción de algo a partir de la nada. Lo cual implica un poder tan grande que posiblemente a primera vista parecería exceder la capacidad de cualquier ser inferior a un ser infinito. Al menos, ha de reconocerse que tal poder no es sentido, ni conocido, ni siquiera representable por la mente. Sólo sentimos el acontecimiento, a saber, la existencia de una idea que sigue a un mandato de la voluntad. Pero está allende de nuestra comprensión la manera en que acontece esta operación y el poder por el que se produce.

En segundo lugar, el autodominio de la mente es limitado, como lo es su dominio del cuerpo. Y estos límites

---

inmediatamente a la voluntad sin ningún esfuerzo o concentración de fuerzas; a la materia inanimada, que es incapaz de este sentimiento. *En segundo lugar:* a este sentimiento de esfuerzo por superar dicha resistencia no se le conoce conexión con acontecimiento alguno. Conocemos por experiencia lo que le sigue, pero no podríamos conocerlo *a priori.* Sin embargo, ha de reconocerse que el *nexo* animal que experimentamos, aunque no puede proporcionar una idea precisa y exacta de poder, responde en gran medida a la idea vulgar e imprecisa que de ella se forma.

no son conocidos por la razón o por conocimiento de la naturaleza, de la causa y del efecto, sino sólo por experiencia y observación, como en el caso de todos los demás acontecimientos naturales y de la actividad (*operation*) de objetos externos. Nuestra autoridad sobre nuestros sentimientos y pasiones es mucho más débil que la que tenemos sobre nuestras ideas, e incluso esta última autoridad se limita a confines muy estrechos. ¿Pretenderá alguien dar la razón última de estos límites o mostrar por qué el poder es deficiente en unos casos y no en otros?

En tercer lugar, este autodominio es muy diferente según los distintos momentos: un hombre sano lo posee en mayor grado que quien esté consumido por la enfermedad. Somos más dueños de nuestros pensamientos por la mañana que por la noche, cuando estamos en ayunas que después de una copiosa comida. ¿Podemos dar razón alguna para estas variaciones, si exceptuamos la experiencia? ¿Dónde está, pues, el poder del que pretendemos ser conscientes? ¿No habrá aquí, bien en una sustancia material, bien en una sustancia espiritual, o en ambas, algún desconocido mecanismo, o estructura de partes, del que depende el efecto y que, siéndonos totalmente desconocido, hace [69] al poder o energía de la voluntad igualmente desconocido e incomprensible?

Desde luego, la volición es un arte de la mente con el que estamos suficientemente familiarizados. Reflexiónese sobre ella. Considérese desde todos los ángulos. ¿Se encuentra en ella algo aproximado al poder creativo, en virtud del cual saca de la nada una nueva idea, y con una especie de *Fiat* imita la omnipotencia de su Hacedor, si se me permite hablar así, que trajo a la existencia los distintos escenarios de la naturaleza? Así, lejos de ser conscientes de esta energía de la voluntad, se requiere experiencia cierta, como la que poseemos, para convencernos de que tales efectos extraordinarios alguna vez resultan de un sencillo acto de volición.

La mayoría de la humanidad jamás encuentra dificultad alguna en explicar las operaciones más comunes y

familiares de la naturaleza, como la caída de los graves, el crecimiento de las plantas, la generación de los animales o la nutrición de los cuerpos con alimentos. Por el contrario, suponen que en todos estos casos perciben la misma energía o fuerza de la causa, en virtud de la cual está conectada con su efecto y siempre es indefectible en sus operaciones. Por largo hábito adquieren una inclinación de la mente tal que, ante la aparición de la causa, esperan con seguridad su acompañante habitual, y apenas conciben la posibilidad de que cualquier otro acontecimiento pueda resultar de él. Sólo ante el descubrimiento de fenómenos extraordinarios, como terremotos, epidemias y prodigios de cualquier tipo, no saben asignar una causa adecuada y explicar el modo en que el efecto es producido por ella. Es normal que los hombres, en dificultades semejantes, recurran a algún principio inteligente invisible [8] como la causa inmediata del acontecimiento que les sorprenda y que, piensan ellos, no puede explicarse con los poderes comunes de la naturaleza. Pero los filósofos, que llevan un poco más lejos sus investigaciones, [70] perciben inmediatamente que, incluso en los acontecimientos más familiares, la energía de la causa es tan poco inteligible como en los más insólitos y que sólo aprendemos de la experiencia la *conjunción* constante de objetos, sin ser jamás capaces de comprender nada semejante a una *conexión* entre ellos. En este punto, pues, muchos filósofos se consideran obligados por la razón a recurrir en todo momento al principio al que el vulgo no acude más que en ocasiones que parecen milagrosas y sobrenaturales. Reconocen que la mente y la inteligencia no sólo son la causa última y original de todas las cosas, sino también la causa inmediata y única de todo acontecimiento que se da en la naturaleza. Pretenden que los objetos que normalmente son llamados *causas*, en realidad, no son más que *ocasiones*, y que el verdadero e inmediato principio de todo

---

[8] *Deus ex machina.* Edición F añade la referencia: Cicerón, *De natura Deorum.* Edición E especifica: *Quasi Deus ex machina.*

efecto no es ningún poder o fuerza de la naturaleza, sino la volición de un ser supremo que quiere que determinados objetos estén para siempre unidos entre sí. En lugar de decir que una bola de billar mueve a otra en virtud de una fuerza que ha tomado del Autor de la naturaleza, dicen que es la Deidad misma quien, por una volición particular, mueve la segunda bola, estando determinada a esta acción *(operation)* por el impulso de la primera bola a raíz de las leyes generales que se ha autoimpuesto para regir el universo. Pero los filósofos, que continúan avanzando en sus investigaciones, descubren que así como ignoramos absolutamente el poder del que depende la interacción de los cuerpos, no menos ignoramos el poder del que depende la acción *(operation)* de la mente sobre el cuerpo, o del cuerpo sobre la mente, ni somos capaces de reconocer el principio último en un caso más que en otro, por medio de los sentidos o de la conciencia. La misma ignorancia, por tanto, los conduce a la misma conclusión. Afirman que la Deidad es la causa inmediata de la unión entre alma y cuerpo y que no son los órganos sensoriales los que, siendo alcanzados por objetos externos, producen sensaciones en la mente, [71] sino que se trata de una volición particular de nuestro Creador omnipotente, que excita tal sensación a consecuencia de un determinado movimiento en el órgano. De forma análoga, no es ninguna energía de la voluntad la que produce el movimiento local de nuestros miembros. Es Dios mismo quien se complace en secundar nuestra voluntad, en sí misma impotente, y en dominar el movimiento que erróneamente atribuimos a nuestro poder y eficacia. Pero los filósofos no se detienen en esta conclusión. En algunas ocasiones extienden esta indiferencia a la mente misma, a sus operaciones internas. Nuestra visión mental o representación *(conception)* de ideas no es sino una revelación que nos hace nuestro Creador. Cuando voluntariamente dirigimos nuestros pensamientos hacia cualquier objeto y se suscita en nosotros su imagen, no es la voluntad la que

crea aquella idea: es el Creador universal quien la revela a la mente y nos la hace presente.

Por tanto, según estos filósofos, todo está lleno de Dios. No satisfechos con el principio de que nada existe sino por su voluntad, de que nada posee poder más que por concesión suya, despojan a la naturaleza y a todos los seres creados de todo poder para hacer aún más intensa e inmediata su dependencia del Creador. No tienen en cuenta que con esta teoría disminuyen, en lugar de aumentar, la grandeza de los atributos que parecen ponderar tanto. Implica con toda seguridad más poder en la Deidad delegar cierto grado de poder en criaturas inferiores, que producir todo por su propia volición inmediata. Implica mayor sabiduría haber trazado la estructura del mundo desde el principio con tan perfecta precisión que pueda satisfacer todos los fines de la Providencia por sí misma y con su propia actividad *(operation)*, que si en cada momento el Creador estuviera obligado a ajustar sus partes y animar con su aliento todas las ruedas de esa máquina prodigiosa.

Pero si quisiéramos una confutación más filosófica de esta teoría, quizá las dos siguientes reflexiones podrían bastar [72].

En primer lugar, me parece que esta teoría de la energía y de la actividad *(operation)* universales del Ser Supremo es demasiado atrevida para convencer jamás a un hombre suficientemente enterado de la debilidad de la razón humana y de los estrechos límites a los que está confinado en todas sus operaciones. Aunque fuera absolutamente válida la cadena de argumentos que llevan a ella, ha de surgir la sospecha, si no la seguridad absoluta, de que nos ha llevado más allá del alcance de nuestras facultades cuando desemboca en conclusiones tan extraordinarias y tan alejadas de la vida y de la experiencia comunes. Nos encontramos en el mundo de las hadas mucho antes de que hayamos llegado a los últimos pasos de nuestra teoría, y *allí* no tenemos razón alguna para confiar en nuestros habituales métodos de argumentación, o para pensar que nuestros razonamien-

tos analógicos y probabilísticos usuales tienen autoridad alguna. Nuestra vida es demasiado corta para sondear abismos tan profundos. Y por más que nos vanagloriemos de que en cada paso que damos estamos guiados por un sentido de la verosimilitud y por la experiencia, podemos estar seguros de que esta supuesta experiencia no tiene autoridad cuando la aplicamos a temas totalmente ajenos a la esfera de la experiencia. Pero más adelante tendremos ocasión de tratar sobre esto [9].

En segundo lugar, no puedo percibir fuerza alguna en los argumentos sobre los que se funda esta teoría. Ignoramos, es cierto, el modo en que estos cuerpos actúan entre sí. Sus fuerzas y energías son totalmente incomprensibles. Pero ¿no somos igualmente ignorantes de la manera o fuerza por la que una mente, incluso la mente suprema, opera sobre sí misma o sobre un cuerpo? ¿De dónde, pregunto, adquirimos una idea de ella? No tenemos sentimiento o conciencia alguna de este poder en nosotros mismos. No tenemos más idea del Ser Supremo que lo que aprendemos de la reflexión sobre nuestras facultades. Si nuestra ignorancia fuera una buena razón para rechazar algo, [73] seríamos llevados a negar toda energía en el Ser Supremo así como en la materia más tosca. Ciertamente comprendemos tan poco las operaciones del uno como de la otra. ¿Es más difícil concebir que el movimiento surge del impulso que el que pueda originarse de la volición? En ambos casos sólo conocemos nuestra ignorancia profunda [10].

---

[9] Sección 12.

[10] No necesito examinar detenidamente la *vis inertiae* de la que tanto se habla en la nueva filosofía y que se adscribe a la materia. La experiencia nos enseña que un cuerpo en movimiento o en reposo se mantiene indefinidamente en el mismo estado hasta que una nueva causa le saque de él y que un cuerpo impelido toma del cuerpo impelente tanto movimiento como adquiere. Estos son hechos, sin pretender tener idea alguna de poder inerte, de la misma manera que, cuando hablamos de gravedad, nos referimos a ciertos efectos sin comprender el poder activo. Nunca fue la intención de *sir Isaac Newton* privar a las causas segundas (edi-

Parte II

Hemos de apresurarnos por llegar a una conclusión en esta cuestión, que ya se ha prolongado excesivamente. En vano hemos buscado la idea de poder o conexión necesaria en todas las fuentes de las que podíamos suponer se deriva. Parece que en casos aislados de la actividad *(operation)* de cuerpos jamás hemos podido, ni siquiera en el más riguroso examen, encontrar más que el que un suceso sigue a otro, sin que seamos capaces de comprender la fuerza o poder en virtud del cual la causa [74] opera, o alguna conexión entre ella y su supuesto efecto. La misma dificultad se presenta al examinar *(contemplate)* las operaciones de la mente sobre el cuerpo: observamos que el movimiento de éste sigue el imperativo de la primera, pero no somos capaces de observar o representarnos *(conceive)* el vínculo que une movimiento y volición, o la energía en virtud de la cual la mente produce este efecto. La autoridad de la voluntad sobre sus facultades e ideas no es tampoco más inteligible. De modo que en conjunto no se presenta en toda la naturaleza un solo caso de conexión que podamos representarnos *(conceivable)*. Todos los acontecimientos parecen absolutamente sueltos y separados. Un aconte-

---

ciones E y R en lugar de causas «segundas» ponen «materia») de toda su fuerza y energía, aunque alguno de sus seguidores, valiéndose de su autoridad, ha intentado establecer esta teoría. Por lo contrario, aquel gran filósofo recurrió a un líquido etéreo activo para explicar la atracción universal, aunque fue tan cauto y modesto como para admitir que se trataba de una mera hipótesis, en favor de la cual no se podía insistir sin más experimentos. Reconozco que hay algo un poco extraordinario en las opiniones humanas. Descartes insinuó la doctrina de la eficacia universal y única de la deidad sin mantenerla firmemente. Malebranche y otros cartesianos hicieron de ella el fundamento de toda su filosofía. En Inglaterra no tuvo aceptación alguna. Locke, Clarke y Cudworth ni siquiera la tienen en cuenta, sino que en todo momento dieron por supuesto que la materia tiene un poder verdadero, aunque subordinado y derivado. ¿Por qué se ha vuelto tan popular entre nuestros metafísicos modernos?

cimiento sigue a otro, pero nunca hemos podido observar un vínculo entre ellos. Parecen *conjuntados,* pero no *conectados.* Y como no podemos tener idea de algo que no haya aparecido en algún momento a los sentidos externos o al sentimiento interno, la conclusión necesaria *parece* ser la de que no tenemos ninguna idea de conexión o poder y que estas palabras carecen totalmente de sentido cuando son empleadas en razonamientos filosóficos o en la vida corriente.

Pero aún queda un modo de evitar esta conclusión y una fuente que todavía no hemos examinado. Cuando se nos presenta un objeto o suceso cualquiera, por mucha sagacidad y agudeza que tengamos, nos es imposible descubrir, o incluso conjeturar sin la ayuda de la experiencia, el suceso que pueda resultar de él o llevar nuestra previsión más allá del objeto que está inmediatamente presente a nuestra memoria y sentidos. Incluso después de un caso o experimento en que hayamos observado que determinado acontecimiento sigue a otro, no tenemos derecho a enunciar una regla general o anticipar lo que ocurrirá en casos semejantes, pues se considera acertadamente una imperdonable temeridad juzgar todo el curso de la naturaleza a raíz de un solo caso, por muy preciso y seguro que sea. Pero cuando determinada clase de acontecimientos ha estado siempre, en todos los casos, unida a otra, no tenemos ya [75] escrúpulos en predecir el uno con la aparición del otro y en utilizar el único razonamiento que puede darnos seguridad sobre una cuestión de hecho o existencia. Entonces llamamos a uno de los objetos *causa* y al otro *efecto.* Suponemos que hay alguna conexión entre ellos, algún poder en la una por el que indefectiblemente produce el otro y actúa con la necesidad más fuerte, con la mayor certeza.

Parece entonces que esta idea de conexión necesaria entre sucesos surge del acaecimiento de varios casos similares de constante conjunción de dichos sucesos. Esta idea no puede ser sugerida por uno solo de estos casos examinados desde todas las posiciones y perspectivas posibles. Pero en una serie de casos no hay nada distinto

de cualquiera de los casos individuales que se suponen exactamente iguales, salvo que, tras la repetición de casos similares, la mente es conducida por hábito a tener la expectativa, al aparecer un suceso, de su acompañante usual, y a creer que existirá. Por tanto, esta conexión que *sentimos* en la mente, esta transición de la representación *(imagination)* de un objeto a su acompañante usual, es el sentimiento o impresión a partir del cual formamos la idea de poder o de conexión necesaria. No hay más en esta cuestión. Examínese el asunto desde cualquier perspectiva. Nunca encontraremos otro origen para esa idea. Esta es la única diferencia entre un caso del que jamás podremos recibir la idea de conexión y varios casos semejantes que la sugieren. La primera vez que un hombre vio la comunicación de movimientos por medio del impulso, por ejemplo, como en el choque de dos bolas de billar, no pudo declarar que un acontecimiento estaba *conectado* con el otro, sino tan sólo *conjuntado* con él. Tras haber observado varios casos de la misma índole, los declara *conexionados*. ¿Qué cambio ha ocurrido para dar lugar a esta nueva idea de *conexión?* Exclusivamente que ahora *siente* que estos acontecimientos [76] están *conectados* en su imaginación y fácilmente puede predecir la existencia del uno por la aparición del otro. Por tanto, cuando decimos que un objeto está conectado con otro, sólo queremos decir que han adquirido una conexión en nuestro pensamiento y originan esta inferencia por la que cada uno se convierte en prueba del otro, conclusión algo extraordinaria, pero que parece estar fundada con suficiente evidencia. Tampoco se debilitará ésta a causa de cualquier desconfianza general en el entendimiento o sospecha escéptica en lo que respecta a las conclusiones que sean nuevas y extraordinarias. Ninguna conclusión puede resultarle más agradable al escepticismo que la que hace descubrimientos acerca de la debilidad y estrechos límites de la razón y capacidad humanas.

¿Y qué ejemplo más fuerte que el presente puede presentarse de la debilidad e ignorancia sorprendentes

del entendimiento? Pues si nos importa conocer perfectamente alguna relación entre objetos, con toda seguridad es la de causa y efecto. En ella se fundamentan todos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho o existencia. Sólo gracias a ella podemos alcanzar alguna seguridad sobre objetos alejados del testimonio actual de la memoria y de los sentidos. La única utilidad inmediata de todas las ciencias es enseñarnos cómo controlar y regular acontecimientos futuros por medio de sus causas. En todo momento, pues, se desarrollan nuestros pensamientos e investigaciones en torno a esta relación. Pero tan imperfectas son las ideas que nos formamos acerca de ella, que nos es imposible dar una definición justa de causa, salvo la de que es aquello que es sacado de algo extraño y ajeno. Objetos similares siempre están conjuntados con objetos similares. De esto tenemos experiencia. De acuerdo con esta experiencia, podemos, pues, definir una causa como *un objeto seguido de otro, cuando todos los objetos similares al primero son seguidos por objetos similares al segundo*. O en otras palabras, *el segundo objeto nunca ha existido sin que el primer objeto no se hubiera dado.* La aparición de una causa siempre [77] comunica a la mente, por una transición habitual, la idea del efecto [11]. De esto también tenemos experiencia. Podemos, por tanto, de acuerdo con esta experiencia, dar otra definición de causa y llamarla *un objeto seguido por otro y cuya aparición siempre conduce al pensamiento a aquel otro*. Aunque ambas definiciones se apoyan en circunstancias extrañas a la causa, no podemos remediar este inconveniente o alcanzar otra definición más perfecta que pueda indicar la dimensión *(circumstance)* de la causa que le da conexión con el efecto. No tenemos idea alguna de esta conexión, ni siquiera una noción distinta de lo que deseamos conocer cuando nos esforzamos por representarla *(conception)*. Decimos, por ejemplo, que la vibración de una cuerda es causa de determinado ruido. Pero ¿qué queremos decir con esta afirmación? Queremos decir o

[11] Esta frase fue añadida en la edición K.

que *esta vibración va seguida por este ruido y que todas las vibraciones similares han sido seguidas por ruidos similares,* o que *esta vibración es seguida por este ruido y que, con la aparición de la una, la mente se anticipa a los sentidos y se forma inmediatamente la idea de la otra.* Podemos considerar esta relación de causa y efecto bajo cualquiera de estas dos perspectivas, pero más allá de éstas no podemos tener idea de aquélla [12] [78].

Recapitulemos los razonamientos de esta sección: toda

---

[12] Según estas explicaciones y definiciones, la idea de *poder* es tan relativa como la de *causa,* y se refieren ambas a un efecto o a algún otro efecto constantemente unido al primero. Cuando consideramos la *desconocida* propiedad *(circumstance)* de un objeto por la que se fija y determina el grado o cantidad de su efecto, lo llamamos su poder. Y de acuerdo con esto, todos los filósofos admiten que el efecto es la medida del poder. Pero si tienen idea alguna del poder tal como es en sí mismo, ¿por qué no lo miden directamente? La discusión sobre si la fuerza de un móvil es su velocidad o el cuadrado de su velocidad, esta discusión, digo, no tendría que decidirse comparando sus efectos en tiempos iguales o desiguales, sino por medida y comparación directas.

Con respecto al empleo frecuente de las palabras fuerza, energía, poder, etc., que por todas partes surgen en la conversación normal así como en la filosofía, esto no es prueba alguna de que estemos familiarizados, en ningún caso, con el principio de conexión entre causa y efecto o, en última instancia, que podamos dar razón para la producción de una cosa por la otra. Tal como normalmente se usan, a estas palabras se les ha asignado acepciones muy imprecisas, y sus ideas son muy inciertas y confusas. Ningún animal puede poner cuerpos externos en movimiento sin el sentimiento de un *nexo* o de un esfuerzo, y todo animal tiene sentimiento o impresión de un golpe o choque de un objeto externo en movimiento. Estas sensaciones, que meramente son animales y de las que *a priori* no podemos sacar inferencia alguna, tendemos a transferirlas a objetos inanimados y a suponer que tienen algún sentimiento cuando comunican o reciben movimiento. Con respecto a las energías que desplegamos sin que les asignemos idea alguna de comunicación de movimiento, sólo tenemos en cuenta la experiencia de la conjunción constante de sucesos, y puesto que *sentimos* una conexión usual entre ideas, proyectamos este sentimiento sobre los objetos, ya que nada es más usual que aplicar a objetos externos las sensaciones internas que ocasionan.

(Esta nota fue añadida a la edición F que, sin embargo, en lugar del segundo párrafo dice: «Una *causa* es distinta de un signo, puesto que ella amplica precedencia y contigüidad en el espacio y en el tiempo, así como conjunción constante. Un signo no es sino el efecto correlativo de la misma causa.»)

idea es copia de alguna impresión o sentimiento precedente, y donde no podemos encontrar impresión alguna, podemos estar seguros de que no hay idea. En todos los casos aislados de actividad *(operation)* de cuerpos o mentes no hay nada que produzca impresión alguna ni que, por consiguiente, pueda sugerir idea alguna de poder o conexión necesaria. Pero cuando aparecen muchos casos uniformes y el mismo objeto es siempre seguido por el mismo suceso, entonces empezamos a albergar la noción de causa y conexión. Entonces *sentimos* un nuevo sentimiento o impresión, a saber, una conexión habitual en el pensamiento o en la imaginación entre un objeto y su acompañante usual. Y este sentimiento es el original de la idea que buscamos. Pues como esta idea surge a partir de varios casos similares y no de un caso aislado, ha de surgir del hecho por el que el conjunto de casos difiere de cada caso individual. Pero esta conexión o transición habitual de la imaginación es el único hecho *(circumstance)* en que difieren. En todos los demás detalles son semejantes. El primer caso que vimos, el de movimiento comunicado por el choque de dos bolas de billar —para volver a este obvio ejemplo—, es exactamente similar a cualquier caso que en la actualidad puede ocurrírsenos, salvo que no podríamos inicialmente *inferir* [79] un suceso de otro, lo cual podemos hacer ahora tras un curso tan largo de experiencia uniforme. No sé si el lector comprenderá con facilidad este razonamiento. Temo que si multiplicara palabras sobre él, o lo expusiera desde una variedad mayor de perspectivas, se haría más oscuro e intrincado. En todo razonamiento abstracto hay un punto de vista que si por fortuna podemos alcanzarlo nos aproximamos más a la exposición del tema que con la elocuencia y dicción más exuberante del mundo. Hemos de intentar alcanzar este punto de vista y guardar las flores de la retórica para temas más adaptados a ellas [80].

Sección 8. De la libertad y de la necesidad

Parte I

Podría esperarse fundadamente que, en las cuestiones intensamente discutidas y debatidas desde los comienzos de la ciencia y de la filosofía, por lo menos el significado de todos los términos hubiera sido precisado de común acuerdo por los participantes en la discusión y que nuestras investigaciones en el curso de dos mil años hubieran logrado pasar de las palabras al tema real y verdadero de la controversia. Pues ¿no parece muy sencillo definir con exactitud los términos empleados en el razonamiento y hacer de estas definiciones, no del mero sonido de las palabras, el objeto de análisis y examen posteriores? Pero si consideramos la cuestión más de cerca, tenderíamos a sacar una conclusión opuesta. En virtud tan sólo del siguiente hecho, a saber, que una controversia se ha mantenido en pie mucho tiempo y aún queda por dirimir, podemos suponer alguna ambigüedad en la expresión y el que los interlocutores están asignando ideas distintas a los términos utilizados en la

controversia. Pues como se supone que las facultades de la mente son naturalmente iguales en todo individuo —de lo contrario nada sería más estéril que razonar o discutir puntos—, sería imposible, si los hombres asignan las mismas ideas a sus términos, que pudieran tanto tiempo mantener opiniones distintas con respecto al mismo asunto, especialmente desde el momento en que comunican sus puntos de vista y cada bando busca por todas partes [81] argumentos que le puedan dar la victoria sobre sus antagonistas. Es verdad que si los hombres intentan discutir sobre cuestiones que están totalmente allende el alcance de la capacidad humana, como las concernientes al origen de los mundos o la organización de un sistema intelectual o de una región de espíritus, pueden durante largo tiempo azotar el aire con sus estériles contiendas y no llegar jamás a una conclusión definitiva. Pero si la cuestión afecta a cualquier tema de la vida y experiencias comunes, no pensaría que nada pudiera mantener por tanto tiempo la disputa sin decidir, excepto algunas expresiones ambiguas que siguen distanciando a los antagonistas y les impiden la lucha a cuerpo.

Este ha sido el caso de la muy discutida cuestión sobre la libertad y necesidad y en grado tan notable, que, si no estoy muy equivocado, encontraremos que toda la humanidad, culta e ignorante, siempre ha sido de la misma opinión en esta cuestión y que unas pocas definiciones inteligibles inmediatamente hubieran puesto fin a la controversia entera. Reconozco que esta disputa ha sido tan tratada por todos y ha llevado a los filósofos a un laberinto tal de oscura sofistería, que no sería extraño que un lector sensato satisfaga su necesidad de tranquilidad hasta el punto de hacer oídos sordos a la propuesta de tratar esta cuestión, de la que no puede esperar ni enseñanza ni entretenimiento. Pero el planteamiento del argumento que aquí se propone puede quizá servir para renovar su atención; como tiene mayor novedad, promete, por lo menos, alguna solución de la controversia y no turbará su paz con razonamientos intrincados u oscuros.

Espero dejar claro, por tanto, que todos los hombres han estado de acuerdo en la doctrina de la libertad y de la necesidad, según cualquier acepción razonable que se asigne a estos términos. Empezaremos por examinar la doctrina de la necesidad [82].

Se acepta universalmente que la materia, en todas sus operaciones, es movida por una fuerza necesaria o que todo efecto natural está tan precisamente determinado por la energía de su causa, que ningún otro efecto en esas circunstancias concretas podría resultar de ella. El grado y dirección de todo movimiento son fijados por las leyes de la naturaleza con tal precisión que tan fácil es que surja un ser viviente del choque de dos cuerpos como que ocurra un movimiento de otro grado o dirección. Si deseamos, por tanto, hacernos una idea correcta y precisa de la *necesidad*, hemos de considerar de dónde surge esta idea cuando la aplicamos a la operación de los cuerpos.

Parece evidente que si todas las escenas de la naturaleza fueran continuamente cambiadas, de forma que ninguna pareja de acontecimientos se pareciera, sino que todo objeto fuera totalmente nuevo, sin semejanza alguna con lo previamente visto, nunca en este caso habríamos alcanzado ni la más mínima idea de la necesidad o conexión entre estos objetos. En tal caso sólo podríamos decir que un objeto o acontecimiento ha seguido a otro, no que uno fue producido por el otro. La humanidad necesariamente desconocería la relación causa-efecto. Desde este momento se habría acabado la inferencia o el razonamiento acerca de las operaciones de la naturaleza, y la memoria y los sentidos quedarían como los únicos conductos por los que el conocimiento de cualquier existencia real tendría acceso a nuestra mente. Por tanto, nuestra idea de necesidad y causación proviene exclusivamente de la uniformidad que puede observarse en las operaciones de la naturaleza, en las que constantemente están unidos objetos similares, y la mente es llevada por costumbre a inferir uno de ellos de la aparición del otro. Sólo estas dos circunstancias consti-

tuyen la necesidad que adscribimos a la materia. Más allá de la *conjunción* constante de objetos similares y la consecuente *inferencia* del uno a partir del otro, no tenemos noción alguna de necesidad o conexión [83].

Si resultara que la humanidad entera siempre ha admitido, sin duda o vacilación alguna, que estas dos circunstancias se dan en las acciones voluntarias de los hombres y en las operaciones de la mente, se sigue necesariamente que la humanidad ha estado siempre de acuerdo en lo que respecta a la doctrina de la necesidad, y que hasta ahora los hombres han discutido por no haberse entendido unos con otros.

Con respecto a la primera circunstancia, a saber, la conjunción constante y uniforme de acontecimientos regulares, podemos contentarnos con las siguientes consideraciones. Es universalmente admitido que hay una gran uniformidad en las acciones de los hombres de todas las naciones y edades, y que la naturaleza humana permanece la misma en lo que respecta a sus principios y operaciones. Los mismos motivos han producido siempre las mismas acciones; los mismos acontecimientos se siguen de las mismas causas. La ambición, la avaricia, el amor propio, la vanidad, la amistad, la generosidad, el espíritu cívico: estas pasiones, mezcladas en diferentes combinaciones y repartidas por la sociedad, han sido desde el principio del mundo, y siguen siendo, la fuente de toda acción y empresa que haya podido observarse en la humanidad. ¿Se desean conocer los sentimientos, las inclinaciones y el modo de vida de los griegos y de los romanos? Estúdiese bien el temperamento y las acciones de los franceses y de los ingleses. No puede uno andar muy descaminado al proyectar sobre los primeros la *mayoría* de las observaciones realizadas a propósito de los últimos. Hasta tal punto la humanidad es la misma en todo momento y lugar que, en este sentido, la historia no nos da a conocer nada nuevo o extraño. Su principal utilidad es tan sólo descubrir los principios universales y constantes de la naturaleza humana, al mostrarnos al hombre en toda suerte de situaciones y circunstancias, y

suministrarnos los materiales con los que podemos hacer nuestras observaciones y familiarizarnos con las fuentes usuales de la acción y del comportamiento humanos. Estas crónicas de guerras, intrigas, facciones y revoluciones son otras tantas colecciones de experiencias *(experiments)*, con las que el político o el filósofo moral [84] fijan los principios de su ciencia, de la misma manera que el físico o filósofo natural se familiariza con la naturaleza de las plantas, minerales y otros objetos externos, por los experimentos que hace de ellos. La tierra, el mar y los otros elementos estudiados por Aristóteles e Hipócrates no son más semejantes a los que, en la actualidad, están bajo nuestra observación, que los hombres descritos por Polibio y Tácito lo son a quienes ahora gobiernan el mundo.

Si un viajero, al volver de un país lejano, nos trajera información de hombres totalmente distintos de cualquiera de los que hemos tratado, hombres que carecen totalmente de avaricia, ambición, deseo de venganza, que no conocen más placer que la amistad, la generosidad y el espíritu cívico, inmediatamente reconoceríamos la falsedad de sus afirmaciones a partir de estos hechos y demostraríamos que era un mentiroso, con la misma seguridad que si hubiera llenado su relato de centauros y dragones, milagros y prodigios. Si queremos revelar una falsedad histórica cualquiera, no podemos emplear argumento más convincente que demostrar que las acciones de cualquier persona son totalmente contrarias al curso de la naturaleza y que, en esas circunstancias concretas, no existen motivos que induzcan a una conducta semejante. Debe sospecharse de la veracidad de Quinto Curcio tanto cuando describe el valor sobrenatural de Alejandro, que le llevaba a acometer individualmente a multitudes, como cuando describe la fuerza y actividad sobrenaturales por las que pudo resistirlas. Tan fácilmente reconocemos una uniformidad en las motivaciones y acciones humanas, como en las operaciones del cuerpo.

De aquí se deriva igualmente la utilidad de la experiencia adquirida a través de una vida dilatada y una diversidad de ocupaciones y trato con personas para ense-

ñar los principios de la naturaleza humana y regular nuestra conducta futura, así como nuestra especulación. Con esta guía nos elevamos al conocimiento de [85] las inclinaciones y motivaciones de los hombres partiendo de sus actos, expresiones o incluso gestos; o por otra parte, descendemos a la interpretación de sus actos a partir de sus motivaciones e inclinaciones. Las observaciones generales, atesoradas en el curso de la experiencia, nos dan la clave para el conocimiento de la naturaleza humana y nos enseñan a desenmarañar todas sus complejidades. Ya no nos engañan los pretextos y las apariencias. Las declaraciones hechas en público son tomadas como defensas encubiertas de una causa. Y aunque se reconozca el peso y la autoridad real de la virtud y del honor en las multitudes y en los partidos, nunca se espera encontrar el absoluto desinterés que tantas veces se finge. Rara vez se espera encontrarlo en los dirigentes, muy escasamente incluso en individuos de cualquier rango y posición. Si no hubiera uniformidad en las acciones humanas, y si toda la experiencia *(experiment)* que pudiéramos tener de ellas fuera irregular y anómala, sería imposible acumular observaciones generales acerca de la humanidad; y ninguna experiencia, por mucha que fuera la precisión con que la hubiera asimilado la capacidad reflexiva *(reflection),* tendría utilidad *(serve to any purpose).* ¿Por qué el agricultor de edad avanzada es más hábil en su profesión que el joven principiante, sino porque hay una cierta uniformidad en la operación del sol, de la lluvia y de la tierra que condiciona el cultivo de las verduras, y la experiencia enseña al viejo cultivador las reglas que gobiernan y dirigen esta operación?

Sin embargo, no debemos suponer que esta uniformidad de las acciones humanas se realiza hasta el punto de que todo hombre, en las mismas circunstancias, obrará exactamente de la misma manera, sin contar con la diversidad de caracteres, prejuicios y opiniones. En ningún ámbito de la naturaleza se encuentra uniformidad en todos los detalles. Por el contrario, con la observación de la diversidad de conducta en distintos hombres, pode-

mos formar una mayor variedad de principios que, sin embargo, suponen cierto grado de uniformidad y regularidad.

¿Son distintas las costumbres de los hombres en diferentes épocas y [86] países? Este hecho nos enseña la gran fuerza de la costumbre y de la educación que conforman la mente humana desde la infancia y le moldean un carácter fijo y establecido. ¿Es muy distinta la conducta de un sexo a la de otro? ¿Es aquí donde podemos familiarizarnos con los distintos caracteres que *la naturaleza ha* otorgado a los sexos y que ella mantiene con regularidad y constancia? ¿Difieren mucho entre sí las acciones de una persona desde la infancia hasta la vejez? Esto da pie a muchas observaciones generales acerca del cambio gradual de nuestros sentimientos e inclinaciones, y de las diferentes máximas que prevalecen en las distintas edades de las criaturas humanas. Incluso los caracteres peculiares de un individuo ejercen una influencia uniforme; de lo contrario nuestro trato con las personas y nuestra observación de su conducta jamás nos enseñaría sus inclinaciones ni nos serviría para orientar nuestra conducta con respecto a ellas.

Admito que es posible encontrar acciones que no parezcan tener conexión constante con cualquiera de los motivos conocidos, y que constituyen excepciones de todas las medidas de conducta que han sido establecidas para el gobierno de los hombres. Pero si quisiéramos saber el juicio que debe formarse de acciones tan irregulares y extraordinarias, podemos considerar los sentimientos que comúnmente se albergan con respecto a los acontecimientos irregulares que aparecen en el curso de la naturaleza y de las operaciones de los objetos externos. Algunas causas no están unidas a sus efectos con la misma uniformidad. Un artesano, que maneja sólo materia inerte, puede fracasar en su propósito tanto como el político que dirige la conducta de agentes sensibles e inteligentes.

El vulgo, que entiende las cosas según su apariencia inicial, atribuye la inconstancia de los acontecimientos a

una inconstancia de las causas que determina que éstas frecuentemente dejen de tener su influencia habitual, aunque no encuentren impedimento en su actividad *(operation)*. Pero los filósofos, al observar que [87] en casi todas las regiones de la naturaleza hay una cantidad inmensa de fuentes y principios que están ocultos debido al carácter diminuto y remoto de su naturaleza, encuentran que por lo menos existe la posibilidad de que la contradicción de sucesos se deba no a cualquier fallo de la causa, *sino a la secreta operación de causas contrarias. Esta con*trariedad se convierte en certeza mediante observación ulterior, cuando perciben que una contrariedad de efectos siempre delata una contrariedad de causas y procede de su oposición. Un campesino sólo puede explicar la detención de un reloj dando como razón que no funciona debidamente, como acostumbra a hacer. Sin embargo, un artesano no tiene dificultad en percatarse de que una misma fuerza en el resorte o en el péndulo siempre tendrá el mismo influjo sobre los engranajes, pero deja de producir el mismo efecto debido quizá a un grano de polvo, que detiene todo el movimiento. De la observación de varios casos paralelos, los filósofos establecen el principio de que la conexión entre cada una de las causas y cada uno de los efectos es igualmente necesaria, y que su aparente incertidumbre, en algunas ocasiones, se deriva de la oposición secreta de causas contrarias.

Así, por ejemplo, en el caso del cuerpo humano, cuando los habituales síntomas de salud o enfermedad nos han engañado, cuando las medicinas no han actuado con sus poderes acostumbrados, cuando de cualquier causa se siguen efectos irregulares, el filósofo y el médico no se sorprenden de esto, ni pretenden negar, en general, la necesidad y uniformidad de los principios por los que se rige la estructura animal. Saben que el cuerpo humano es una máquina muy complicada, que en ella se mantienen ocultos muchos poderes secretos allende nuestra comprensión que frecuentemente ha de resultarnos muy incierta en sus operaciones y que, por tanto, los sucesos irregulares, que se manifiestan externamente, no pueden consti-

tuir una prueba de que las leyes de la naturaleza no se cumplen con la máxima regularidad en sus operaciones internas y en su ámbito propio. [88]

Si el filósofo es coherente consigo mismo, tiene que aplicar el mismo razonamiento a las acciones y voliciones del agente inteligente. Frecuentemente, los que conocen su carácter y situación con todo detalle pueden explicar las determinaciones más irregulares e inesperadas de los hombres. Una persona servicial contesta irritadamente; pero es que tiene dolor de muelas o no ha comido. Una persona estúpida muestra una vitalidad inusitada en su comportamiento; luego resultará que, repentinamente, ha tenido buena suerte. Incluso en el caso, que se da de cuando en cuando, de que no pueda explicarse una acción ni por la persona en cuestión ni por otros, sabemos que, por lo general, los caracteres de los hombres son en determinada medida inconstantes e irregulares. Tal es, en cierta manera, el carácter constante de la naturaleza humana, aunque sea especialmente aplicable a las personas que no observan una regla fija de conducta, sino que proceden en un curso ininterrumpido de capricho e inconstancia. A pesar de esta aparente irregularidad, puede ser que los principios y motivos internos operen de manera uniforme a pesar de estas aparentes irregularidades, como se supone que los vientos, la lluvia, las nubes y otras variaciones climatológicas están gobernados por principios constantes, aunque la sagacidad e investigación humanas no los descubren fácilmente.

De esta manera resulta que la unión de los motivos y acciones voluntarias no sólo es tan regular y uniforme como lo es la de la causa y efecto en cualquier región de la naturaleza, sino también que la humanidad unánimemente ha reconocido esta conjunción regular, y jamás ha sido objeto de discusión ni en la filosofía ni en la vida común. Ahora bien, como es de la experiencia pasada de donde sacamos todas las inferencias acerca del futuro, y como concluimos que siempre estarán unidos objetos que hemos encontrado que en el pasado siempre lo estaban, puede parecer superfluo demostrar que esta uniformidad

experimentada en las acciones humanas[1] es una fuente de la que podemos sacar *inferencias* de ellas. Pero para mostrar [89] el argumento desde una mayor variedad de perspectivas, también insistiremos, aunque brevemente, sobre esta última cuestión.

Es tan grande la interdependencia de los hombres en todas las sociedades que casi ninguna acción humana es totalmente completa en sí misma, ni se realiza sin alguna referencia a las acciones de los demás, las cuales son imprescindibles para que se satisfaga la intención del agente. El más modesto artesano cuenta por lo menos con la protección del magistrado para asegurarle los frutos de su labor. Asimismo espera encontrar compradores cuando lleve sus productos al mercado y los ofrezca a un precio razonable, y con el dinero adquirido podrá hacer que otros le suministren los bienes que le son necesarios para subsistir. A medida que los hombres aumentan sus relaciones y complican su trato con otros hombres, en sus proyectos de vida incluyen un mayor número de acciones voluntarias que fundadamente esperan que han de colaborar con las suyas. Para todas estas conclusiones toman las pautas de su conducta de la experiencia pasada, como ocurre con sus razonamientos sobre objetos externos, y creen firmemente que los hombres, igual que los elementos, han de seguir actuando tal como siempre los han conocido. Para la realización de un trabajo, un industrial prevé tanto el trabajo de sus obreros como las herramientas que emplea, y se sorprendería igualmente si unas u otras de sus previsiones fueran equivocadas. En una palabra, esta inferencia y razonamiento experimentales acerca de las acciones de otros entran en la vida humana en tan gran medida que ningún hombre, estando despierto, deja de usarlos un solo momento. ¿No tenemos razón, entonces, en afirmar que la humanidad entera ha coincidido siempre en la doctrina de la necesidad, según la explicación y definición dadas más arriba?

---

[1] La fuente de todas las inferencias que nos formamos acerca de ellas. Ediciones E a P.

En este particular tampoco han tenido los filósofos una opinión distinta de la del vulgo. Pues, sin mencionar que casi todas las acciones de sus vidas implican esta opinión, hay [90] pocas disciplinas especulativas en las que nos podamos pasar de ella. ¿Qué sería de la *Historia* si no dependiéramos de la veracidad del historiador en la medida en que nos lo permitiese la experiencia que hemos tenido de la humanidad? ¿Cómo podría ser la *Política* una ciencia, si las leyes y formas de gobierno no tuvieran un influjo uniforme sobre la sociedad? ¿Dónde estaría el fundamento de la *Moral* si cada carácter no tuviese poder seguro y determinante de producir ciertos sentimientos, y si estos sentimientos no ejercieran un influjo constante sobre nuestras acciones? ¿Y con qué pretensiones podríamos *criticar* a un poeta o literato si no podemos dictaminar la naturalidad o no naturalidad de la conducta y sentimientos de sus personajes en esos tipos humanos y en esas circunstancias? Parece, pues, casi imposible ponerse a hacer ciencia o realizar cualquier tipo de acción sin admitir la doctrina de la necesidad, y esta *inferencia* que va de los motivos a las acciones voluntarias, de los caracteres a la conducta.

Y, ciertamente, cuando consideramos cuán adecuadamente se vinculan entre sí la evidencia *natural* y la evidencia *moral*, y componen una sola cadena de inferencias, no tendremos reparos en admitir que son de una misma naturaleza y derivadas de los mismos principios. Un prisionero, sin dinero ni influencias, reconoce la imposibilidad de huir cuando considera la inflexibilidad del carcelero, tanto como cuando considera los muros y barras por los que está rodeado; en todas sus tentativas de libertad, prefiere trabajar sobre la piedra y el hierro de las segundas, que sobre la naturaleza inflexible del primero. Al ser conducido al patíbulo, el mismo prisionero prevé su muerte, tanto en virtud de la constancia y lealtad de los guardianes, como en virtud de la operación de la rueda y del hacha. Su mente recorre una determinada sucesión de ideas: la negativa de los soldados a consentir su fuga, la acción del verdugo, la separación de la cabeza del

cuerpo, los espasmos convulsivos y sangrientos y la muerte. He aquí una cadena de causas naturales y voluntarias conexionadas, mas la mente no encuentra diferencia [91] alguna entre ellas al pasar de un eslabón al otro. Su seguridad no es menor que si el acontecimiento futuro estuviera conectado con objetos presentes a los sentidos y a la memoria por una serie de causas aglutinadas entre sí por lo que nos place llamar necesidad *física*. La experiencia repetida de la unión produce el mismo efecto sobre la mente, aunque los objetos unidos sean motivos, voliciones y acciones, o figura y movimiento. Podemos cambiar el nombre de las cosas, pero su naturaleza y acción sobre la mente nunca cambian.

Si un hombre, que yo sé que es honrado y rico y con el que convivo en íntima amistad, entrara en mi casa, donde me rodean mis criados, estoy convencido de que no me apuñalará antes de irse para robarme mi tintero de plata, y anticipo este suceso tanto como el derrumbamiento de la casa misma, que es nueva y sólidamente construida y cimentada. *Pero quizá se apodere de él un repentino y desconocido frenesí.* Igualmente puede sobrevenir un repentino terremoto que sacuda la casa y la haga caer sobre mí. Por esto cambiaré los ejemplos. Diré que sé con certeza que él no pondrá su mano en el fuego y la mantendrá allí hasta que se consuma; y creo poder anticipar este acontecimiento con la misma seguridad con la que anticiparía que si él se lanzara por la ventana y no encontrara obstáculo alguno, no permanecería ni por un momento suspendido en el aire. Ninguna sospecha de un desconocido frenesí podría, en lo más mínimo, posibilitar el suceso arriba mencionado, tan opuesto a todos los principios conocidos de la naturaleza humana. Un hombre, que al mediodía deje un monedero lleno de monedas de oro sobre la acera de Charing-Cross, puede en la misma medida esperar que vuele como una pluma, tanto como esperar encontrarlo tal como lo dejó una hora después. Más de la mitad de los razonamientos humanos contienen inferencias de semejante naturaleza, acompañadas de mayor o menor grado de certeza en proporción

a nuestro conocimiento de la conducta de la humanidad en tales situaciones. [92]

Frecuentemente me he preguntado cuál podría ser el motivo por el que la humanidad entera, aunque siempre ha admitido sin vacilación la doctrina de la necesidad en todo su comportamiento práctico y en sus razonamientos, se ha mostrado tan reticente a la hora de reconocerlo expresamente y más bien ha mostrado una propensión, en todas las épocas, a mantener la opinión contraria. La cuestión puede explicarse, creo, de la siguiente manera. Si examinamos las operaciones del cuerpo y la producción de efectos a partir de sus causas, encontraremos que todas nuestras facultades jamás nos llevarán, en el conocimiento de esta relación, más allá de observar meramente qué objetos particulares están *constantemente unidos*, y que la mente es llevada por *transición habitual* de la aparición del uno a la creencia en el otro. Pero aunque esta conclusión acerca de la ignorancia humana sea el resultado del más riguroso escrutino de este asunto, de todas formas los hombres tienen una marcada propensión a creer que penetran más en los poderes de la naturaleza y que perciben algo así como la conexión necesaria entre causa y efecto. Cuando nuevamente dirigen sus reflexiones hacia las operaciones de sus propias mentes y no *tienen la sensación* de conexión alguna entre motivo y acción, entonces tienden a suponer que hay una diferencia entre los efectos que resultan de la fuerza material y los que surgen del pensamiento y la inteligencia. Pero estando convencidos de que no sabemos de cualquier clase de causación más que meramente la *constante conjunción* de objetos y la consecuente *inferencia* realizada por la mente del uno al otro, y encontrando que universalmente se admite que se dan ambas circunstancias en las acciones voluntarias, más fácilmente nos vemos inducidos a reconocer que la misma necesidad es común a toda causa. Aunque este razonamiento pueda contradecir los sistemas de muchos filósofos al atribuir necesidad a las determinaciones de la voluntad, encontraremos, al reflexionar, que disienten tan sólo de palabra y no en sus auténticas opiniones (*senti-*

ment). La necesidad, en la [93] acepción en que se ha tomado aquí, nunca ha sido rechazada. Ni puede serlo jamás, creo, por filósofo alguno. Sólo se puede pretender, quizá, que la mente puede percibir, en las operaciones de la materia, una conexión más profunda entre causa y efecto y una conexión que no tiene lugar en las acciones voluntarias de seres inteligentes. Ahora bien, si esto es o no es así, sólo puede aclararse mediante un examen, e incumbe a estos filósofos demostrar su afirmación al definir o describir aquella necesidad, y mostrárnosla en las operaciones de las causas materiales.

Parece, *ciertamente, como si los hombres empezasen a* tratar esta cuestión de la libertad y la necesidad por donde no deben, al iniciarla con el examen de las facultades del alma, la influencia del entendimiento y las operaciones de la mente. Que discutan primero una cuestión más sencilla, a saber, las operaciones del cuerpo y de la materia bruta irracional, e intenten hacerse otra idea de causación y necesidad que la de la conjunción constante de objetos y la consiguiente inferencia de la mente del uno al otro. Si estas notas, en realidad, constituyen la totalidad de la necesidad que nos representamos en la materia, y si universalmente se acepta que estas circunstancias tienen lugar en las operaciones de la mente, la disputa ha llegado a su fin o, por lo menos, ha de considerarse, a partir de ahora, como meramente verbal. Pero, mientras temerariamente supongamos que tenemos una idea más profunda de la causalidad y necesidad en las operaciones de los objetos externos, y al mismo tiempo supongamos que no encontramos nada más en las acciones voluntarias de la mente, no será posible enderezar esta cuestión hacia una solución determinada, al apoyarnos en un supuesto tan erróneo. El único modo de librarnos del engaño es remontarnos más alto, examinar el escaso alcance de la ciencia cuando se aplica a causas materiales, y convencernos de que todo lo que sabemos de ellas es la constante conjunción e inferencia arriba mencionada. Quizá nos [94] cueste inicialmente fijar tan estrechos límites al entendimiento humano, pero después no encontraremos dificultad cuando apliquen-

mos esta doctrina a las acciones de la voluntad. Pues, como es evidente que éstas tienen una conjunción regular con motivos, circunstancias y caracteres, y como siempre sacamos inferencias de las unas a las otras, estamos obligados a reconocer de palabra la necesidad que ya hemos admitido en todas las deliberaciones de nuestras vidas y en todos los pasos de nuestra conducta y comportamiento[2] [95].

---

[2] Puede explicarse que la doctrina de la libertad haya prevalecido por otra razón, a saber, una falsa sensación o experiencia de libertad o indiferencia que tenemos o podemos tener en nuestras acciones. La necesidad de cualquier acción material o mental no es, hablando con propiedad, una cualidad del agente *(a quality in the agent)*, sino de cualquier ser pensante o inteligente que pueda examinar la acción, y consiste principalmente en la propiedad de sus pensamientos de inferir aquella acción de objetos precedentes, como la libertad, cuando se opone a la necesidad, no es sino la ausencia de dicha determinación, y cierta vaguedad que sentimos al pasar o no pasar de la idea de un objeto a la de cualquier objeto sucesivo. Ahora bien, podemos observar que, aunque *al reflexionar* sobre las acciones humanas, raramente sentimos esa vaguedad e indiferencia, sino que por lo general somos capaces de inferirlas con considerable certeza de los motivos y disposiciones de la gente; sin embargo, frecuentemente ocurre que, *al realizar las acciones mismas*, somos conscientes de algo semejante a ella, y como todo objeto fácilmente es tomado por otro semejante, esto se ha utilizado como prueba intuitiva o incluso demostrativa de la libertad humana. Experimentamos la sensación de que nuestros actos están sujetos a nuestra voluntad en la mayoría de las ocasiones, y que nuestra voluntad misma no está sujeta a nada, porque, cuando al negársenos ésta se nos provoca a tratar de hacer algo, sentimos que se mueve fácilmente en todas direcciones y sin obstáculo, y produce una imagen de sí misma (o una *veleidad*, como la llama la filosofía tradicional), incluso en aquellas alternativas por las que no se decide. Nos persuadimos que esta imagen o débil noción podría haberme transformado en algo concreto, pues, si se negara esto, encontraríamos, al intentarlo por segunda vez, que se puede en el presente. No pensamos entonces que el motivo de nuestros actos sea el extravagante deseo de mostrar nuestra libertad. Pero parece seguro que, por mucho que imaginemos que sentimos libertad dentro de nosotros, un espectador normalmente podría inferir nuestras acciones de nuestros motivos y carácter e, incluso cuando no puede, concluye en general que podría, de estar perfectamente familiarizado con todas las particula-

Pero, para continuar con nuestro proyecto reconciliador en la cuestión de la libertad y la necesidad, el tema más discutido de la Metafísica, la ciencia más discutida, no harán falta muchas palabras para demostrar que toda la humanidad ha estado de acuerdo, tanto en la doctrina de la libertad como en la de la necesidad, y que toda la polémica, también en este sentido, ha sido hasta ahora una mera cuestión de palabras. Pues ¿qué se entiende por libertad cuando se aplica a acciones voluntarias? Desde luego no podemos querer decir que las acciones tienen tan poca conexión con motivos, inclinaciones y circunstancias que las unas no se siguen de los otros y que las unas no nos permiten inferir la existencia de los otros. Pues se trata de cuestiones de hecho manifiestas y reconocidas. Entonces, sólo podemos entender por libertad *el poder de actuar o de no actuar de acuerdo con las determinaciones de la voluntad;* es decir, que si decidimos quedarnos quietos, podemos hacerlo, y si decidimos movernos, también podemos hacerlo. Ahora bien, se admite universalmente que esta hipotética libertad pertenece a todo el que no es prisionero y encadenado. Aquí, pues, no cabe discutir.

Cualquiera que sea la definición de libertad que demos, debemos tener cuidado en observar dos requisitos: *primero,* que no contradiga los hechos; *segundo,* que sea coherente consigo misma. Si observamos estos requisitos y hacemos inteligible nuestra definición, estoy convencido de que la humanidad entera será de una sola opinión respecto a ésta.

Se acepta universalmente que nada existe sin una causa de su existencia, y el azar, cuando se examina rigurosamente, no es más que una palabra negativa y no significa un poder real que esté en algún lugar de la naturaleza. Pero se pretende que algunas causas son necesarias y que otras no lo son. He aquí, entonces, la utilidad de las

---

lidades de nuestra situación y temperamento y con las más secretas fuentes de nuestra disposición y carácter. Ahora bien, según la doctrina expuesta previamente, esto es la esencia de la necesidad.

definiciones. Si alguien *define* una causa, sin incluir como parte de la definición una *conexión necesaria* con su efecto, y si muestra [96] distintamente el origen de la idea, expresada por la definición yo abandonaré voluntariamente toda la controversia. Pero si se acepta la explicación del asunto que precede, esto ha de ser absolutamente irrealizable. Si los objetos no tuvieran una conjunción regular entre sí, jamás hubiéramos tenido una noción de causa y efecto, y esta conjunción regular produce la inferencia de la mente, que es la única conexión que, en parte, podemos comprender. Quienquiera que intente una definición de causa que no acate estos requisitos, se verá obligado a emplear términos incomprensibles o sinónimos del término que pretende definir[3] y si se admite la definición arriba mencionada, la libertad, cuando se oponga a la necesidad y no a coerción, será lo mismo que el azar, el cual se reconoce universalmente que no existe.

Parte II

No hay método de razonamiento más común y, sin embargo, tampoco lo hay más censurable que intentar refutar una hipótesis en las discusiones filosóficas, alegando sus consecuencias peligrosas para la religión y moralidad. Cuando una opinión desemboca en el absurdo, desde luego es falsa, pero no es seguro que una opinión sea falsa porque tenga consecuencias peligrosas. Por tanto, debe prescindirse totalmente de tales tópicos por no ser-

---

[3] Por tanto, si se define una causa como *lo que produce cualquier cosa*, es fácil apreciar que *producir* es sinónimo de *causar*. Análogamente, si se definiera una causa como *aquello por lo cual algo existe*, esto queda expuesto a la misma objeción. Pues ¿qué quiere decir con las palabras *por lo cual?* Si se hubiera dicho que la causa es *aquello* después de lo cual *algo existe constantemente*, hubiéramos comprendido los términos empleados. Pues, efectivamente, esto es todo lo que sabemos sobre el asunto. Y esta constancia constituye la esencia misma de la necesidad, y no tenemos otra idea de la misma.

vir en nada al descubrimiento de la verdad, sino sólo para hacer odiosa la persona del antagonista. Esto lo mantengo como principio general, sin pretender [97] sacar ninguna ventaja de ello. Me someteré sin reservas a un examen de esta clase y me aventuraré a mantener que las doctrinas, tanto de la necesidad como de la libertad, tal como se han explicado más arriba, son no sólo compatibles con la moral[4], sino absolutamente imprescindibles para su mantenimiento.

Puede definirse la necesidad de dos maneras de acuerdo con las dos definiciones de *causa,* de la cual es parte esencial. Consiste bien en la conjunción constante de objetos iguales, bien en la inferencia, realizada por la mente, de un objeto a partir de otro. Ahora bien, en ambas acepciones, que en el fondo son la misma cosa, se ha considerado de forma universal, aunque tácitamente, en las universidades, en el púlpito y en la vida común, que la necesidad pertenece a la voluntad humana, y nadie ha intentado negar que podemos realizar inferencias a propósito de las acciones humanas, y que éstas se apoyan en la experiencia de la unión de acciones semejantes entre sí con motivos, inclinaciones y circunstancias igualmente semejantes. El único punto en que alguien puede discrepar es que o bien quizá se niegue a dar el nombre de necesidad a esta propiedad de las acciones humanas, pero, con tal de que se entienda su significado, espero que la palabra no pueda hacerle daño; o bien mantendrá que es posible encontrar algo más en las operaciones de la materia. Mas se convendrá en que esto no puede afectar a la moralidad y a la religión, cualquiera que sea su importancia para la filosofía natural o la Metafísica. Quizá nos equivoquemos aquí al mantener que no tenemos idea de otra necesidad o conexión en las acciones del cuerpo, pero por lo menos no asignamos a las acciones de la mente más de lo que todo el mundo les asigna y ha de admitirles sin dificultad. No cambiamos detalle alguno del sistema ortodoxo que nos ha sido legado en lo que

[4] Ediciones E a Q: Moral y religión.

concierne a la voluntad, sino sólo en lo que respecta a objetos y a causas materiales. No cabe doctrina, por lo menos, más inocente que ésta.

Al estar fundadas todas las leyes sobre recompensas y castigos, se supone, como principio fundamental, que estos motivos [98] tienen un influjo regular y uniforme sobre la mente, y al mismo tiempo producen buenas acciones y evitan las malas. Podemos asignar a este influjo el nombre que queramos, pero como normalmente está unido con la acción, ha de considerarse que es una *causa* y puede tenerse por una especie de la necesidad que aquí deseamos establecer.

El único objeto digno de odio o deseo de venganza es una persona o criatura, dotada de pensamiento o conciencia, y cuando una acción criminal o calumniosa excita esa pasión, sólo lo consigue por su relación con la persona o por su conexión con ella. Por su naturaleza misma, las acciones son temporales y perecederas y, si no procediese de alguna *causa* en el carácter y disposición de la persona que las realiza, no podrían ni contribuir a su gloria si fuesen buenas, ni a su deshonra si fuesen malas. Las acciones mismas podrían ser culpables, contrarias a todas las reglas de la moralidad y la religión, pero la persona no podría responder de ellas, y como no procederían de nada que en ella sea duradero y constante, ni dejarían tras de sí nada de esta clase, sería imposible que dicha persona, por su causa, pudiera ser el objeto de castigo o venganza. Por tanto, según el principio que niega la necesidad y consecuentemente las causas, un hombre es tan puro e intachable tras haber cometido el más horrendo crimen, como lo era al nacer, ni su carácter se ve en manera alguna afectado por sus acciones, puesto que no se derivan de él, y la maldad de las unas nunca podrá emplearse como prueba de la depravación del otro.

No se inculpa a los hombres de las acciones que realizan por ignorancia o casualmente, cualesquiera que sean sus consecuencias. ¿Por qué? Porque los principios de estas acciones sólo son momentáneos, y solo las determinan a ellas. Se culpa menos a los hombres de las acciones

que realizan apresuradamente y sin premeditación que de las que proceden de su deliberación. ¿Por qué razón? Pues porque un temperamento precipitado, aunque [99] principio o causa constante en la mente, tan sólo opera a intervalos y no afecta todo el carácter. Por otra parte, el arrepentimiento borra cualquier crimen, si se ve acompañado por una transformación de la vida y costumbres. ¿Cómo puede explicarse esto? Unicamente afirmando que las acciones hacen de una persona un criminal tan sólo porque son prueba de principios criminales que existen en la mente, y cuando, por alteración de estos principios, dejan de ser las acciones pruebas fidedignas, igualmente dejan de ser criminales. Pero, a no ser que aceptemos la doctrina de la necesidad, jamás fueron pruebas auténticas, y consecuentemente nunca fueron criminales.

Puede demostrarse con tanta facilidad y mediante los mismos argumentos, que la *libertad,* según la definición arriba mencionada, en la que todos los hombres coinciden, también es esencial para la moralidad, y que ninguna acción humana en la que falte, puede comportar cualidades morales o ser objeto de aprobación o censura. Pues, como todas las acciones son objeto de nuestro sentimiento moral sólo en la medida en que expresan *(are indications)* el carácter íntimo, las pasiones y afecciones, es imposible que den lugar al elogio o a la censura si no procedieran de estos principios, sino que se derivasen totalmente de una coacción externa.

No pretendo haber eliminado todas las objeciones a la presente teoría de la necesidad y de la libertad. Puedo prever otras objeciones derivadas de tópicos, que aquí no han sido tratadas. Podría decirse, por ejemplo, que si las acciones voluntarias estuvieran sometidas a las mismas leyes de la necesidad que las operaciones de la materia, habría una cadena continua preordenada y predeterminada, que se extendería desde la causa original hasta todas las voliciones singulares de la criatura humana. No habría contingencia en el universo, ni indiferencia, ni libertad. Mientras actuamos, se está actuando al mismo tiempo

sobre nosotros. En última instancia, el autor de nuestras voliciones es el Creador del mundo, que por primera vez puso en movimiento esta inmensa máquina y colocó a cada uno de los seres en aquella posición particular de la que [100] ha de resultar, por una necesidad insuperable, todo acontecimiento posterior. Por tanto, las acciones humanas, o bien carecen de toda vileza al proceder de una causa tan buena o, si la tuvieran, han de involucrar al autor en la misma culpa, en tanto que se reconozca que, en última instancia, es su causa y autor. Pues, así como un hombre que ha encendido la mecha de una mina debe responder de todas las consecuencias, con independencia de que la mecha que ha empleado sea larga o corta, asimismo, cuando se establece una cadena continua de causas necesarias, el ser infinito o finito que produce la primera, igualmente es el autor de las demás, y ha de sufrir la censura y recibir el elogio que corresponda a ellas. Nuestras claras e inalterables ideas de moralidad establecen esta regla sobre razones incuestionables, cuando examinamos las consecuencias de cualquier acción humana, y estas razones han de tener aún mayor fuerza aplicadas a las voliciones e intenciones de un ser infinitamente sabio y poderoso. La ignorancia o la impotencia pueden alegarse en descargo de una criatura tan limitada como el hombre, pero esas imperfecciones no se dan en nuestro Creador. Previó, dispuso, proyectó todas las acciones de los hombres que tan temerariamente declaramos criminales. Y, por tanto, hemos de concluir, o bien que éstas no son criminales, o bien que la Deidad y no el hombre, es responsable de ellas. Pero como cualquiera de estas dos posiciones es absurda e impía, se sigue que la doctrina a partir de la cual se deducen no puede ser verdadera al estar expuesta a estas objeciones. Una consecuencia absurda, si es necesaria, demuestra que la doctrina original es absurda, de la misma manera que las acciones criminales hacen criminal la causa original, si es necesaria e insoslayable la conexión entre ellas.

Esta objeción consta de dos partes, que examinaremos separadamente: en primer lugar que si podemos remon-

ar la cadena de acciones humanas hasta la Deidad, jamás odrán ser criminales, debido a la infinita perfección del er del que derivan, y que no puede proponerse [101] nás que lo que es totalmente bueno y digno de elogio.), *en segundo lugar,* si fueran criminales, debemos retiar a la divinidad el atributo de perfección que le asignanos y considerarla, en última instancia, como el autor de a culpa y bajeza moral de todas las criaturas.

La contestación a la primera objeción parece obvia y onvincente. Hay muchos filósofos que, tras un riguroso xamen de todos los fenómenos de la naturaleza, concluen que el *todo,* considerado como un sistema único, está rdenado con absoluta benevolencia a través de su existencia entera. Y que, finalmente, se producirá la mayor elicidad posible para todos los seres creados, sin mezcla lguna de miseria o mal absolutos. Todo mal físico, dicen, iene un papel esencial en este sistema benévolo, y no se odría prescindir de él, ni siquiera Dios mismo, en tanto ue agente sabio, sin dar entrada a un mal mayor o excluir n mayor bien que habría resultado de él. De esta teoría lgunos filósofos, entre ellos los antiguos *estoicos,* derivaron un argumento de consolación para todas las afliciones, enseñando a sus discípulos que los males que padeían eran, en realidad, bienes para el universo, y que, lesde un punto de vista más amplio, todo suceso era notivo de alegría y júbilo. Pero, aunque fuera este argunento engañoso y sublime, pronto se vería que, en la ráctica, es débil e ineficaz. A quien es víctima de los gudos dolores de la gota, sin duda se le irritaría más ue se le apaciguaría, hablándole de la rectitud de las eyes generales que produjeron los tumores malignos en u cuerpo y los llevaron por los conductos adecuados a os nervios y músculos, donde ahora provocan tan aguos tormentos. Este sentido global podrá momentáneaaente satisfacer la imaginación de un pensador que se enuentra cómodo y seguro. Pero ni podrá permanecer en su iente constantemente, aun cuando no le estorben las mociones de dolor y pasión, [102] ni aún menos cuando ataquen antagonistas tan poderosos. Las afecciones mi-

ran su objeto de una forma menos amplia y más natural y, por una disposición más afín a la limitación de las mentes humanas, sólo se refieren a los seres que nos rodean y son afectadas por los sucesos en la medida en que parecen ser buenas o malas para el sistema propio.

Ocurre lo mismo con el mal *moral* que con el *físico*. No se puede suponer razonablemente que esas consideraciones remotas, que tienen tan poca eficacia en el caso del uno, tendrán mayor influjo en el caso del otro. La mente humana está formada por la naturaleza de forma tal que, ante la aparición de ciertos caracteres, disposiciones y acciones, inmediatamente experimenta el sentimiento de aprobación o censura, y no hay emociones más esenciales para su estructura y constitución. Las clases de personas que logran nuestra aprobación son principalmente las que contribuyen a la paz y a la seguridad de la sociedad humana, de la misma manera que las clases de personas que provocan nuestra censura principalmente son las que tienden al perjuicio y trastorno públicos. Por lo cual es razonable suponer que los sentimientos morales surgen mediata o inmediatamente de una reflexión sobre estos intereses contrarios. ¿Y si las reflexiones filosóficas establecen una opinión o conjetura distintas, a saber, que todo es bueno para el *conjunto* y que las cualidades que turban la sociedad son, por lo general, tan beneficiosas y convenientes para la primera intención de la naturaleza como las que promueven su bienestar más directamente? ¿Son capaces estas reflexiones tan inciertas y remotas de contrarrestar los sentimientos que surgen de una consideración inmediata y natural de los objetos? Un hombre al que se le ha robado una suma considerable de dinero, ¿nota que el disgusto que sufre disminuye algo por causa de estas sublimes reflexiones? ¿Por qué, entonces, debe considerarse incompatible con ellas el resentimiento moral contra el crimen? ¿O por qué no puede reconciliarse una distinción real entre vicio y virtud [103] con todos los sistemas de filosofía especulativa, así como la distinción real entre belleza y deformidad? Ambas distinciones se fundan en

sentimientos naturales de la mente humana, y estos sentimientos no deben ser reprimidos ni alterados por teoría o especulación filosófica alguna.

La *segunda* objeción no admite una respuesta tan fácil y satisfactoria. No es posible explicar claramente cómo Dios puede ser la causa mediata de todas las acciones de los hombres, sin ser el autor de sus pecados y de su bajeza moral. Se trata de misterios que la mera mente natural, sin otra asistencia, no es capaz de tratar adecuadamente y, cualquiera que sea el sistema al que se acoja, ha de verse sumida en dificultades inextricables, e incluso en contradicciones, a cada paso que dé con respecto a tales temas. Hasta ahora se ha visto que excede todo el poder de la filosofía el reconciliar la indiferencia y contingencia de las acciones humanas con la previsión, o defender el carácter absoluto de los decretos divinos, y, sin embargo, librar a la Deidad de ser autora del pecado. Feliz ella si fuera consciente de su propia temeridad cuando escudriña estos misterios sublimes y, abandonando un escenario tan repleto de oscuridades y perplejidades, vuelve con la modestia debida a su verdadera y debida esfera, el examen de la vida común, donde encontrará suficientes dificultades para ocupar sus investigaciones sin lanzarse a un océano tan limitado de duda, incertidumbre y contradicción [104].

Sección 9. De la razón de los animales

Todos nuestros razonamientos acerca de las cuestiones de hecho están fundados en una especie de analogía, que nos hace esperar de cualquier causa las mismos efectos que hemos observado resultan de causas similares. Cuando las causas son absolutamente iguales, la analogía es perfecta, y la inferencia que se saca de ella es considerada como cierta y concluyente. Un hombre no duda, al ver un trozo de hierro, de que tendrá peso y que sus partes serán coherentes, como en todos los casos que han caído bajo su observación. Pero donde los objetos no tienen una semejanza tan exacta, la analogía es menos perfecta y la inferencia menos concluyente, aunque tiene alguna fuerza en proporción al grado de semejanza y de parecido. Las observaciones anatómicas sobre un animal, por esta clase de razonamiento, se extienden a todos los animales, y es seguro que cuando se demuestra claramente que tiene lugar la circulación de la sangre, por ejemplo, en una criatura como una rana o un pez, se forma la fuerte presunción de que el mismo principio tiene lugar en todos. Estas observaciones pueden ser lleva-

das más lejos, incluso a la ciencia que ahora estamos tratando. Cualquier teoría por la que explicamos las operaciones del entendimiento, o el origen y la conexión de las pasiones del hombre, adquirirá autoridad adicional si encontramos que la misma teoría es necesaria para explicar los mismos fenómenos en todos los demás animales. Intentaremos hacer esto con [105] la hipótesis con la que hemos procurado, en el precedente discurso, dar una explicación de todos nuestros razonamientos experimentales, y se espera que este nuevo punto de vista servirá para confirmar todas nuestras observaciones previas.

En primer lugar, parece evidente que los animales, como los hombres, aprenden muchas cosas de la experiencia e infieren que los mismos sucesos se seguirán de las mismas causas. Por medio de este principio se familiarizan con las propiedades más asequibles de los objetos externos, y gradualmente, desde su nacimiento, acumulan conocimientos sobre la naturaleza del fuego, del agua, de la tierra, de las piedras, de las alturas, de las profundidades, etc., y de los efectos que resultan de su operación. La ignorancia e inexperiencia de los jóvenes, aquí, puede distinguirse fácilmente de la astucia y sagacidad de los viejos, que han aprendido por larga observación a evitar lo que les duele y buscar lo que les produce comodidad y placer. Un caballo acostumbrado a la caza se familiariza con la altura que puede saltar, y jamás intentará lo que excede a sus fuerzas o habilidad. Un viejo galgo confiará la parte más fatigosa de la persecución a los más jóvenes y se colocará al alcance de la liebre cuando ésta comience a correr en círculos. Y tampoco las conjeturas, que forma en esta ocasión, se fundan en otra cosa que la observación y la experiencia.

Esto resulta aún más evidente teniendo en cuenta los efectos de la disciplina y educación de los animales, a los que, mediante la adecuada aplicación de castigos y recompensas, puede enseñarse cualquier clase de acción, incluso la más opuesta a sus instintos y tendencias naturales. ¿No es la experiencia la que hace al perro temer el dolor cuando se le amenaza o se levanta el látigo para

azotarle? ¿No es, incluso, la experiencia la que le hace contestar por su nombre e inferir de un sonido arbitrario que uno se refiere a él y no a cualquiera de sus compañeros, y que se tiene la intención de llamarle cuando lo pronuncia en cierta manera y con cierto tono y acento?

En todos estos casos podemos observar que el animal infiere [106] algún hecho más allá de lo que inmediatamente impresiona sus sentidos, y que esta inferencia se basa totalmente en la experiencia previa, en la medida en que la criatura espera de un objeto la mismas consecuencias que siempre ha visto resultar de objetos similares.

En segundo lugar, es imposible que esta inferencia del animal pueda fundarse en cualquier proceso de argumentación o razonamiento en virtud del cual concluya que acontecimientos semejantes han de seguirse de objetos semejantes y que el curso de la naturaleza será siempre uniforme en sus operaciones. Pues si en la realidad hubiera cualquier argumento de esta clase, desde luego sería demasiado abstruso para la observación de entendimientos tan imperfectos, puesto que bien puede ser necesario el máximo cuidado de un genio filosófico para descubrirlo y observarlo. Por tanto, los animales no se guían en estas inferencias por el razonamiento; tampoco los niños, como tampoco la mayor parte de la humanidad en sus acciones y conclusiones normales. Tampoco se guían por él los mismos filósofos, que en las dimensiones prácticas de la vida son, por lo general, iguales que el vulgo y se rigen por los mismos principios. La naturaleza tiene que haber proporcionado algún otro principio de uso y aplicación más general y más fácil. Por otra parte, no puede confiarse una operación de tan enorme trascendencia en la vida, como lo es la de inferir efectos de las causas, al proceso incierto del razonamiento y de la argumentación. Si esto resultara dudoso en el caso de los hombres, no parece admitir ninguna duda en el de las criaturas irracionales, y habiéndose en un caso establecido esta conclusión firmemente, tenemos una fuerte presunción, a partir de las leyes de la analogía, que ha de admitirse universalmente sin excepción ni reserva. Es la

costumbre tan sólo la que induce a los animales a inferir de todo objeto que se presenta a sus sentidos su acompañante habitual y la que lleva su imaginación de la aparición del uno a representación del otro, de aquella manera particular que llamamos *creencia*. No puede darse otra explicación de esta operación en todas las especies elevadas, [107] así como en las inferiores, de seres sensitivos que caen bajo nuestra observación y atención [1] [108].

---

[1] Puesto que todos los razonamientos acerca de los hombres y las causas meramente se derivan de la costumbre, uno podría preguntarse cómo es que el hombre supera en tanto al animal y un hombre aventaja tanto a otro hombre a la hora de razonar. ¿No tendrá la misma costumbre el mismo influyo sobre ellos?

Aquí intentaremos explicar brevemente la gran diferencia entre los entendimientos humanos, después de lo cual se comprenderá fácilmente la gran diferencia entre animales y hombres.

1. Cuando hemos vivido algún tiempo y nos hemos acostumbrado a la uniformidad de la naturaleza, adquirimos un hábito general, en virtud del cual transferimos siempre lo conocido a lo desconocido, y nos imaginamos que lo último se parece a lo primero. Gracias a este principio general y habitual, incluso estimamos una sola experiencia *(experiment)*, base suficiente para el razonamiento y, con cierto grado de certeza, anticipamos un suceso semejante cuando la experiencia *(experiment)* se ha realizado con precisión y libre de cualquier circunstancia ajena. Por tanto, se considera como una cuestión de gran importancia la observación de las consecuencias de las cosas, y ya que un hombre puede aventajar a otro en atención, memoria y capacidad de observación, esto producirá una gran diferencia en su razonamiento.

2. Cuando hay una convergencia de causas para producir un efecto, una mente puede ser más amplia que otra y más capacitada para comprender todo el sistema de objetos e inferir correctamente sus consecuencias.

3. Un hombre puede llevar más lejos una cadena de razonamientos que otro.

4. Pocos hombres pueden pensar por mucho tiempo sin caer en una confusión de ideas y confundir unas con otras. Esta debilidad admite varios grados.

5. La circunstancia de la que depende el efecto frecuentemente está implícita en otras circunstancias ajenas e intrínsecas al mismo. La delimitación de ésta requiere gran atención, precisión y sutileza.

6. Es una operación muy delicada la formación de principios generales a partir de la observación particular, y nada es más fre-

Pero aunque los animales extraen gran parte de sus conocimientos de la observación, también hay una buena porción de ellos, de los que la naturaleza les ha dotado desde sus orígenes, que exceden en mucho la capacidad que manifiestan ordinariamente, y con respecto a los que mejoran en poco o en nada a causa de la más dilatada experiencia y práctica. A éstos llamamos instintos, y tendemos a admirarlos como algo muy extraordinario e inexplicable por las disquisiciones del entendimiento humano. Pero quizá cese o disminuya nuestro asombro cuando tengamos en cuenta que el mismo razonamiento experimental, que poseemos en común con las bestias y del cual depende toda la conducción de nuestra vida, no es sino una especie de instinto o fuerza mecánica que actúa en nosotros sin que la conozcamos, y que en sus operaciones principales no es dirigido por ninguna relación o comparación de ideas, como lo son los objetos propios de nuestras facultades intelectuales. Aunque se trate de un instinto diferente, de todas formas, es un instinto lo que enseña al hombre a evitar el fuego, tanto como lo es el que enseña a un pájaro con tanta precisión el arte de incubar y toda la estructura y orden de su nido [109].

---

cuente, debido al apresuramiento o a la estrechez de la mente, al mirar en todas las direcciones, que cometer equivocaciones a este respecto.

7. Cuando razonamos por analogías, el mejor razonador será el hombre con mayor experiencia o con mayor prontitud para sugerir analogías.

8. Predisposiciones debidas al prejuicio, la educación, la pasión, el grupo, pesan más sobre una mente que sobre otra.

9. Después de que hubiéramos adquirido confianza en el testimonio humano, los libros y la conversación aumentan mucho más la esfera de la experiencia y del pensamiento de un hombre que las de otro.

Sería fácil descubrir otras muchas circunstancias que diferencian los entendimientos de los hombres.

[Esta nota fue añadida a la edición F.]

Sección 10. De los milagros

Parte I

En las obras del doctor Tillotson hay un argumento en contra de la *presencia real,* que es tan conciso, elegante y sólido como puede serlo cualquier argumento contra una doctrina tan poco digna de seria refutación. Por todos es reconocido, dice el docto prelado, que la autoridad de la Sagrada Escritura o de la Tradición se funda tan sólo en el testimonio de los apóstoles, que fueron testigos presenciales de los milagros de nuestro Salvador, por los cuales probó su divina misión. Por tanto, nuestra evidencia de la verdad de la religión *cristiana* es aún menor que la evidencia de la verdad de nuestros sentidos, porque incluso en los primeros autores de nuestra religión no fue mayor y, evidentemente, ha de disminuir al pasar de ellos a sus discípulos; ni se puede confiar tanto en el testimonio de éstos como en el objeto inmediato de los sentidos. Mas una evidencia jamás podrá destruir otra más fuerte, y, por tanto, aunque la doctrina de la presencia real estuviera muy claramente

revelada en la Sagrada Escritura, darle nuestro asentimiento sería directamente contrario a las reglas del razonar justo. Sería contradecir la experiencia *(sense)*, cuando la Sagrada Escritura, así como la Tradición en la que se supone que se funda, no tienen a su favor una evidencia como la de la experiencia sensible, mientras las consideremos evidencias externas, y no sean llevadas a nuestro corazón por la acción inmediata del Espíritu Santo [110].

Nada es tan oportuno como un argumento concluyente de esta clase, que, por lo menos, debe hacer *callar* al fanatismo y superstición más arrogantes y librarnos de sus impertinentes asechanzas. Me precio de haber descubierto un argumento de semejante naturaleza que, de ser correcto, constituirá un obstáculo permanente para toda clase de engaño supersticioso entre doctos y sabios y, por consiguiente, será útil mientras exista el mundo. Pues supongo que durante ese tiempo se encontrarán relatos de milagros y prodigios en toda historia, sagrada o profana [1].

Aunque la experiencia sea nuestro único guía en el razonamiento acerca de cuestiones de hecho, debe reconocerse que no se trata de un guía absolutamente infalible, sino que en algunas ocasiones tiende a conducirnos al error. Quien en nuestro clima espere mejor tiempo en una semana de junio que en una de diciembre, razona correctamente y conforme a la experiencia, pero es indudable que puede equivocarse. Sin embargo, debemos apuntar que en tal caso no tiene razón en quejarse de la experiencia, porque ésta suele advertirnos de antemano de su variabilidad con la contradicción de sucesos que nos enseña la observación cuidadosa. No todos los efectos se siguen con la misma necesidad de las causas que se les atribuye. Resulta que algunos sucesos han estado constantemente unidos en todos los países y edades; otros se han mostrado más variables y de cuando en cuando defraudan nuestras previsiones, de modo que en nues-

---

[1] En toda historia profana. Ediciones E y F.

tros razonamientos acerca de las cuestiones de hecho se dan todos los grados imaginables de seguridad, desde la máxima certeza hasta la clase más baja de certeza *(evidence)* moral.

Por tanto, un hombre sabio adecua su creencia a la evidencia. En las conclusiones que se fundan en una experiencia infalible anticipa el suceso con el grado último de seguridad y considera la experiencia pasada como una *prueba* concluyente de la existencia de tal acontecimiento. En los demás [111] casos procede con mayor cautela. Sopesa las experiencias *(experiments)* contrarias, considera qué posibilidad es la apoyada por el mayor número de experiencias *(experiments),* se inclina por esta posibilidad con dudas y vacilaciones, y cuando, finalmente, ha fijado su juicio, la evidencia no excede a lo que, hablando con propiedad, llamamos *probabilidad.* Toda probabilidad, por tanto, supone una oposición de experiencias *(experiments)* y observaciones, encontrándose que una posibilidad aventaja a las otras y engendra un grado de evidencia proporcional a su superioridad. Cien casos o experiencias de una posibilidad y cincuenta de la otra engendra una expectación incierta de un suceso cualquiera; pero cien experiencias uniformes contra una sola que sea contraria suscitan un grado bastante grande de seguridad. En todas las ocasiones debemos sopesar las experiencias contrarias y restar el número menor del mayor para conocer con exactitud la fuerza de esta evidencia superior.

Para aplicar estos principios a un caso particular podemos observar que no hay un tipo de razonamiento más común, más útil o incluso más necesario para la vida humana que el derivado de los testimonios de los hombres y los informes de los testigos presenciales y de los espectadores. Quizá uno pueda negar que esta clase de razonamiento esté fundado en la relación causa-efecto. No discutiré sobre la palabra. Bastará con apuntar que nuestra seguridad, en cualquier argumento de esta clase, no deriva de ningún otro principio que la observación de la veracidad del testimonio humano y de la habitual

conformidad de los hechos con los informes de los testigos. Siendo un principio general que ningún objeto tiene una conexión con otro que pueda descubrirse, y que todas las inferencias que podemos sacar del uno al otro están meramente fundadas en nuestra experiencia de regularidad y constancia de su conjunción, es evidente que no debemos hacer una excepción de este principio en el caso del testimonio humano, cuya conexión con otro suceso cualquiera parece en sí misma tan poco necesaria como cualquier otra conexión[2] [112]. Si la mente no fuera en cierto grado tenaz, si los hombres no tuvieran comúnmente una inclinación a la verdad y conciencia moral, si no sintieran vergüenza cuando se les coge mintiendo, si éstas no fueran cualidades que la *experiencia* descubre como inherentes a la naturaleza humana, jamás tendríamos la menor confianza en el testimonio humano. Un hombre que delira o que es conocido por su falsedad y vileza no tiene ninguna clase de autoridad entre nosotros.

Y como la evidencia, derivada de testigos y testimonios humanos, se funda en la experiencia pasada, asimismo varía con la experiencia, y se considera como *prueba* o como *probabilidad*, según se haya encontrado que la conjunción entre cualquier clase de relación y cualquier clase de objeto sea constante o variable. Han de tomarse en consideración una serie de circunstancias en todos los juicios de esta clase, y el criterio último, con el que dirimimos todas las discusiones que puedan surgir a propósito de ellos, se deriva siempre de la experiencia y de la observación. Si esta experiencia no es totalmente uniforme a favor de cualquiera de las posibilidades, es acompañada por una notoria contrariedad en nuestros juicios y por la misma oposición y destrucción mutua de argumentos que en todas las demás clases de evidencia. Frecuentemente vacilamos ante los informes de otros. Sopesamos las circunstancias contrarias que producen duda e incertidumbre, y cuando descubrimos la superioridad

---

[2] Ediciones E a K sustituyen «si la imaginación humana no siguiese naturalmente a su memoria».

de una de las posibilidades nos inclinamos por ella, pero con una disminución de seguridad proporcional a la fuerza de su antagonista.

En el presente caso esta oposición entre evidencias puede derivar de diversas causas: de la oposición del testimonio contrario, del carácter y número de los testigos, de la manera de dar su testimonio o del conjunto de todas estas circunstancias. Dudamos *(we entertain a suspicion)* de una cuestión de hecho cuando los testigos se contradicen, cuando son sólo pocos o de carácter dudoso, cuando tienen intereses [113] en lo que mantienen, cuando atestiguan con vacilaciones o, por el contrario, con aseveraciones demasiado violentas. Hay otros muchos detalles de esta clase que pueden disminuir o destruir la fuerza de cualquier argumento que se deriva del testimonio humano.

Supongamos, por ejemplo, que el hecho que el testimonio intenta establecer participa de lo extraordinario y maravilloso. En tal caso la evidencia resultante del testimonio puede debilitarse en mayor o menor grado, según se trate de un hecho más o menos desusado. La razón por la que damos algún crédito a testigos e historiadores no se deriva de una *conexión* que percibimos *a priori* entre testimonio y realidad, sino porque solemos encontrar conformidad entre ellos. Pero cuando el hecho que se atestigua rara vez ha sido observado por nosotros, entonces se entabla una lucha entre dos experiencias opuestas, una de las cuales anula la otra en toda su fuerza y sólo puede operar en la mente con la fuerza sobrante. El mismo principio de la experiencia, que nos da cierta seguridad en el testimonio de los testigos, en este caso también nos da otro grado de seguridad en contra del hecho que ellos intentan establecer. De esta contradicción necesariamente surge un contrapeso y la consiguiente destrucción mutua de creencia y autoridad.

No creería tal historia ni siquiera si me lo contara Catón [3], era un proverbio romano, incluso mientras vivía

[3] Este párrafo fue añadido a la edición K.

aquel filósofo patriótico [4]. Se admitía que el carácter increíble del hecho podría invalidar tan notoria autoridad.

El príncipe indio que se negó a aceptar los primeros relatos sobre las heladas razonaba correctamente [5]; y, por supuesto, hizo falta un testimonio muy fuerte para lograr su asentimiento a unos hechos que se originaban en un estado de la naturaleza con la que no estaba familiarizado y eran tan poco [114] semejantes a los sucesos de los que tenía una experiencia constante y uniforme. Aunque no fueran contrarios a su experiencia, no se conformaban a ella [6].

Pero, para aumentar la probabilidad en contra del testimonio de los testigos, supóngase que el hecho que afirman, en lugar de ser sólo maravilloso, es realmente milagroso, y supóngase también que el testimonio, considerado en sí mismo y por sí solo, equivale a toda una

---

[4] Plutarco. *Vita Catoni* a Min. 19.

[5] Este párrafo fue añadido a la edición F.

[6] Ningún indio, es evidente, podría tener experiencia de que el agua no se hiele en climas fríos. Esto es colocar a la naturaleza en una situación que le es totalmente desconocida y le es imposible decir *a priori* lo que pueda resultar de ella. Es hacer un nuevo experimento, cuya consecuencia es siempre incierta. A veces puede uno conjeturar a partir de la analogía lo que ha de seguir, pero, de todas formas, esto no es más que una conjetura. Y se ha de reconocer que, en el presente caso del hielo, el acontecimiento se sigue contrariamente a las reglas de la analogía y es tal como no esperaría un *indio* racional. Las operaciones del frío sobre el agua no son graduales, de acuerdo con los grados de frío, sino que, cuando llega al punto de helarse, el agua pasa en un momento de la máxima liquidez a la dureza más absoluta. Un acontecimiento tal puede considerarse *extraordinario* y requiere un testimonio bastante fuerte para hacerlo creíble por gentes de un clima caliente; pero, de todas formas, no es *milagroso* ni contrario al curso uniforme de la naturaleza en casos donde las circunstancias son las mismas. Los habitantes de Sumatra siempre han visto el agua fluida en su clima, y la congelación de sus ríos ha de considerarse un prodigio; pero jamás vieron agua en Moscú durante el invierno y, por tanto, no pueden estar fundadamente seguros de lo que sería la consecuencia allí.

Esta nota aparece por vez primera en la última página de la edición F con el prefacio. «La distancia que separa al autor de la imprenta es la causa por la que el pasaje que sigue no llegase a tiempo para ser insertado en su lugar debido.»

demostración; en este caso hay una prueba contra otra prueba, de las cuales ha de prevalecer la más fuerte, pero con una disminución de su propia fuerza en proporción a la de su antagonista.

Un milagro es la violación de las leyes de la naturaleza; y como una experiencia firme e inalterable ha establecido estas leyes, la prueba en contra de un milagro por la misma naturaleza es tan completa como se pueda imaginar que cualquier argumento de la experiencia lo sea. ¿Por qué es más que probable que todos los hombres han de morir, que el plomo no puede, de suyo, mantenerse suspendido en el aire; que el fuego consume la madera y se extingue con agua, si no resulta que se ha encontrado que estos hechos son acordes [115] a las leyes de la naturaleza, y se requiere una violación de estas leyes o, en otras palabras, un milagro para evitarlos? Nada se estima que sea un milagro si ocurre dentro del curso normal de la naturaleza. No es ningún milagro que un hombre en aparentemente buen estado de salud muera repentinamente, pues aquella clase de muerte, aunque más infrecuente que cualquier otra, de todas formas ha sido frecuentemente observada. Pero es un milagro que un hombre muerto vuelva a la vida, pues esto no se ha observado en ningún país o época. Ha de haber, por tanto, una experiencia uniforme contra todo acontecimiento milagroso, pues, de lo contrario, tal acontecimiento no merecería ese nombre. Y como una experiencia uniforme equivale a una prueba, aquí hay una *prueba* directa y completa, derivada de la naturaleza del hecho, en contra de la existencia de cualquier milagro; ni puede destruirse aquella prueba, ni el milagro hacerse creíble. sino por una prueba contraria que sea superior [7].

---

[7] En algunas ocasiones un suceso puede *en sí mismo* no *parecer* contrario a las leyes de la naturaleza y, sin embargo, si fuera real podría, en virtud de alguna circunstancia, llamarse un milagro, porque *de hecho* es contrario a estas leyes. Así, si una persona, reclamando para sí autoridad divina, mandara a un enfermo que se curara, a un hombre sano que cayera muerto, a las nubes que vertieran lluvia, a los vientos que soplaran, en resumen, que orde-

La simple consecuencia es (y trátase de una máxima general digna de nuestra atención) «que ningún testimonio es suficiente [116] para establecer un milagro, a no ser que el testimonio sea tal que su falsedad fuera más milagrosa que el hecho que intenta establecer; e incluso en este caso hay una destrucción mutua de argumentos, y el superior sólo nos da una seguridad adecuada al grado de fuerza que queda después de deducir el inferior». Cuando alguien me dice que vio resucitar a un muerto, inmediatamente me pregunto si es más probable que esta persona engañe o sea engañada, o que el hecho que narra haya podido ocurrir realmente. Sopeso un milagro en contra de otro y, de acuerdo con la superioridad que encuentro, tomo mi decisión y siempre rechazo el milagro mayor. Si la falsedad de su testimonio fuera más milagrosa que el acontecimiento que relata, entonces, y no antes, puede pretender obtener para sí mi creencia y opinión.

Parte II

En el razonamiento precedente hemos supuesto que el testimonio sobre el que se basa un milagro posible-

---

narra muchos acontecimientos naturales, los cuales se darían inmediatamente después de su mandato, éstos podrían con razón ser considerados milagros, porque en realidad, en este caso, son contrarios a las leyes de la naturaleza. Pues si quedara alguna sospecha de que concurrieron casualmente acontecimiento y mandato, no hay milagro y tampoco transgresión de las leyes de la naturaleza. Si esta sospecha fuera allanada, evidentemente hay un milagro y una transgresión de estas leyes, porque nada puede ser más contrario a la naturaleza que la voz o el mandato del hombre que pueda tener algún influjo. Un milagro puede definirse con precisión como la *transgresión de la ley de la naturaleza por una volición particular de la deidad o por la interposición de algún agente invisible*. Un milagro puede o no ser descubrible por el hombre. Esto no altera su naturaleza y esencia. El levantamiento de una casa o de un barco al aire es un claro milagro. El levantamiento de una pluma cuando el viento requiere muy poca fuerza para ello es un milagro tan real, aunque no tan claro para nosotros

mente equivale a una demostración completa, y que la falsedad de este testimonio sería un verdadero prodigio. Pero es fácil mostrar que hemos sido demasiado generosos en esta concesión y que nunca hubo un acontecimiento milagroso que se apoyara en una evidencia tan completa [8].

Pues, *en primer lugar,* no se puede encontrar en toda la historia ningún milagro atestiguado por un número suficiente de hombres de tan incuestionable buen sentido, educación y conocimientos como para salvarnos de cualquier equivocación a su respecto; de una integridad tan indudable como para considerarlos allende toda sospecha de pretender engañar a otros; de crédito y reputación tales entre la humanidad como para tener mucho que perder en el caso de ser cogidos en una falsedad, y, al mismo tiempo, afirmando hechos realizados tan públicamente y en una parte tan conocida del mundo como para hacer inevitable [117] el descubrimiento de su falsedad. Todas estas circunstancias son necesarias para darnos una seguridad total en el testimonio de los hombres.

En segundo lugar, podemos observar en la naturaleza humana un principio que, si se examina rigurosamente, se encontrará disminuye mucho la confianza que podríamos tener con respecto al testimonio humano. El principio por el que, normalmente, nos conducimos en nuestros razonamientos es que los objetos de los que no tenemos experiencia se parecen a aquellos de los que la tenemos; que lo que hemos encontrado como lo más habitual es también lo más probable y que donde hubiera una oposición de argumentos debemos dar preferencia a los que están fundados en el mayor número de observaciones pasadas. Pero aunque, al proceder según esta regla, con facilidad rechazamos cualquier hecho desusado e increíble en circunstancias normales, sin embargo, avanzando más, la mente no observa siempre la misma regla, sino que cuando se afirma algo totalmente absurdo o milagroso admitirá con aún mayor facilidad

[8] En cualquier relato histórico. Ediciones E y F.

tal hecho debido a la circunstancia misma que debería destruir toda su autoridad. La afección de *sorpresa* y de *asombro* que producen los milagros, al ser una emoción agradable, provoca una fuerte propensión a creer en los acontecimientos de los que se deriva. Y esto va tan lejos que, incluso los que no pueden disfrutar este placer inmediatamente, ni pueden creer en los acontecimientos milagrosos de los que se les informa, sin embargo, gustan de participar en la satisfacción de segunda mano o, de rechazo, encuentran placer y orgullo en excitar la admiración de otros.

Con avidez se acogen los relatos milagrosos de viajeros, sus descripciones de monstruos terrestres y marinos, sus narraciones de aventuras maravillosas, de hombres extraños y de rudas costumbres. Pero si el espíritu religioso se une al gusto por el asombro, se acabó el sentido común, y en esta situación pierde el testimonio humano todas sus pretensiones de autoridad. Un beato puede ser un entusiasta e imaginar que ve lo que de hecho no tiene realidad. Puede [118] saber que su narración es falsa, y, sin embargo, perseverar en ella con las mejores intenciones del mundo para promover tan sagrada causa, o incluso cuando no caiga en esta ilusión, la vanidad, movida por una tentación tan fuerte, opera sobre él con mayor fuerza que sobre el resto de la humanidad en cualquier circunstancia, y su interés propio con la misma fuerza. Sus oyentes pueden no tener suficiente juicio para criticar su testimonio. Por principio renuncian a la capacidad que pudieran tener en estos temas sublimes y misteriosos. O incluso si estuvieran muy dispuestos a emplearla, la pasión y una imaginación calenturienta impiden la regularidad de sus operaciones. Su credulidad aumenta su osadía. Y su osadía se impone a su credulidad.

La elocuencia, en su grado más intenso, deja poco lugar para la razón y reflexión, ya que, al dirigirse exclusivamente a la fantasía o a las afecciones, cautiva a los oyentes predispuestos y subyuga su entendimiento. Afortunadamente, rara vez alcanza ese grado. Pero lo que un

Tulio o un Demóstenes difícilmente podrían conseguir de un auditorio romano o ateniense, cualquier capuchino, itinerante o sedentario, puede realizarlo con la mayoría de la humanidad y en mayor grado al conseguir emociones tan groseras y vulgares.

Los muchos casos de milagros, profecías y acontecimientos sobrenaturales falsificados que en todas las edades han sido descubiertos por evidencia contraria o que se denuncian a sí mismos por su carácter absurdo, demuestran suficientemente la intensa propensión de la humanidad a lo extraordinario y lo maravilloso, y deberían razonablemente dar origen a sospechas contra toda narración de esta índole [9]. Este es nuestro modo natural de pensar, incluso con respecto a los acontecimientos más comunes y creíbles. Por ejemplo, no hay ninguna noticia, que surge tan fácilmente y se extiende tan rápidamente, especialmente en el campo y en ciudades de provincia, como las referentes a bodas. Basta que dos jóvenes de la misma condición se hayan visto [119] sólo dos veces para que toda la vecindad los una inmediatamente. El placer de dar una noticia tan interesante, de propagarla y de ser el primero en comunicarla difunde la información. Y esto es tan bien conocido, que ningún hombre sensato hace caso de estos informes hasta que los encuentra confirmados por una evidencia mayor. ¿No inducen las mismas pasiones, y otras aún mayores, a que la mayoría de la humanidad crea y relate con la mayor vehemencia y seguridad todos los milagros religiosos?

En tercer lugar, constituye una fuerte presunción contra toda narración sobrenatural o milagrosa el hecho de que principalmente abunden en naciones bárbaras e ignorantes; o, si en alguna ocasión, un pueblo civilizado ha aceptado alguna de ellas, nos encontraremos con que ese pueblo las ha recibido de predecesores ignorantes y bárbaros, los cuales las han transmitido con la sanción y autoridad inviolables que siempre acompañan a las opiniones recibidas. Cuando leemos detenidamente las his-

[9] Este párrafo fue impreso como nota en las ediciones E y F.

torias de los primeros tiempos de las naciones, nos solemos imaginar transportados a un nuevo mundo, donde el marco de la naturaleza está descoyuntado y todo elemento realiza sus operaciones de una manera distinta a la actual. Las batallas, revoluciones, pestes, carestías y muertes jamás son efectos de causas naturales. Prodigios, vaticinios, oráculos y juicios oscurecen totalmente los pocos acontecimientos naturales que se mezclan con ellos. Pero según los primeros se van haciendo menos frecuentes en cada página, a medida que nos aproximamos más a las edades ilustradas, pronto aprendemos que no hay nada misterioso o sobrenatural en el caso, sino que todo procede de la propensión habitual de la humanidad hacia lo maravilloso, y que aunque esta inclinación pueda, en ciertos intervalos, ser frenada por el saber y por sentido común, no puede radicalmente extirparse de la naturaleza humana.

Un lector juicioso tiende a decir, al leer detenidamente a estos maravillosos historiadores, *que es raro que acontecimientos tan prodigiosos* [120] *jamás ocurran en nuestros días*. Pero no es nada extraño, espero, que los hombres mientan en todas las edades. Seguramente habrá visto el lector suficientes casos de tal debilidad. Habrá oído de los comienzos de tan maravillosos relatos, que al ser tratados con desprecio por los sabios y juiciosos, finalmente han sido abandonados incluso por el vulgo. Puede estar seguro de que estas famosas mentiras que se han extendido y prosperado en un grado tan monstruoso tuvieron comienzos semejantes, pero al sembrarse en un terreno más propicio se han elevado a prodigios casi iguales a los que relatan.

Fue una política sabia la de aquel falso profeta [10], Alejandro, que, aunque ahora olvidado, fue una vez tan famoso, escoger Paphlagonia como el primer escenario de sus engaños, donde, como Lucano nos relata, la gente era extremadamente ignorante y estúpida y estaba dispuesta a tragarse incluso el más grosero engaño. A una

[10] Astuto impostor. Ediciones E y F.

cierta distancia, personas que son tan débiles como para pensar que el asunto merece una investigación no tienen oportunidad de recibir mejor información. Las historias les llegan magnificadas por cien circunstancias. Los tontos son activos propagando el engaño, mientras que los sabios y cultos se contentan burlándose de su absurdo, sin informarse de los hechos en virtud de los cuales puede refutarse claramente. Y así, el arriba mencionado impostor pudo pasar a reclutar devotos entre sus ignorantes paphlagonios, incluso entre filósofos griegos y entre los hombres del rango y distinción más eminente en Roma. Incluso pudo captar la atención del sabio emperador Marco Aurelio, hasta el punto de hacerle confiar el éxito de una expedición militar a sus engañosas profecías.

Las ventajas de empezar una impostura entre gentes ignorantes son tan grandes que, aunque el engaño sea demasiado burdo como para imponerse a la mayoría de ellos *(lo cual ocurre, aunque no con mucha frecuencia)*, tiene muchas mayores posibilidades de tener éxito en países remotos que si hubiera comenzado en una ciudad famosa por sus artes [121] y conocimientos. Los más ignorantes y rudos entre estos bárbaros difunden la noticia más allá de sus fronteras. Ninguno de sus paisanos tiene suficientes relaciones o crédito y autoridad para contradecir y sofocar el engaño. La inclinación humana a lo maravilloso tiene una gran oportunidad para manifestarse. Y así, una historia que está completamente desacreditada en el lugar de origen, pasará por cierta a mil millas de distancia. Pero si Alejandro hubiera fijado su residencia entre los atenienses, los filósofos de aquel famoso imperio del saber habrían difundido inmediatamente, por todo el Imperio romano, su opinión al respecto que, al estar apoyada en tan gran autoridad y expuesta con toda la fuerza de la razón y elocuencia, habría abierto del todo los ojos de la humanidad. En verdad, Lucano, al pasar por casualidad por Paphlagonia, tuvo la oportunidad de realizar este buen oficio. Pero no siempre ocurre, aunque sea muy

deseable, que un Alejandro se encuentre con un Lucano dispuesto a exponer y descubrir sus engaños [11].

Puedo añadir, como *cuarta razón* que disminuye la autoridad de los prodigios, que no hay testimonio de ninguno, incluso de los que no han sido explícitamente denunciados, al que no se oponga un número infinito de testigos, de modo que no sólo el milagro destruye el crédito del testimonio, sino que el testimonio se destruye a sí mismo. Para que se comprenda esto mejor, consideremos que, en cuestiones de religión, lo que es distinto también es contrario y que es imposible que las religiones de la antigua Roma, de Turquía, de Siam y de China pudieran, todas ellas, establecerse sobre un fundamento sólido; por tanto, todo milagro que se pretende que ha tenido lugar en cualquiera de estas religiones (y todas ellas abundan en milagros), como su consecuencia inmediata es establecer el sistema particular al que se atribuye, por tanto, tiene la misma fuerza, aunque menos directamente, para desautorizar a los demás sistemas. Al destruir un sistema rival, igualmente destruye el crédito de los milagros sobre los que este sistema [122] se estableció, de modo que los prodigios de las distintas religiones han de considerarse como hechos contrarios, y las evidencias de estos prodigios, fuertes o débiles, como opuestas entre sí. De acuerdo con este método de razonamiento, cuando creemos en el milagro de Mahoma o de sus sucesores, tenemos como garantía el testimonio de unos pocos bárbaros africanos. Y, por otro lado, hemos de tener en cuenta la autoridad de

---

[11] Ediciones E a P incluyen la siguiente nota: «Podría quizá objetarse aquí que procedo temerariamente y formo mi opinión sobre Alejandro meramente a partir de la descripción dada por Lucano, un enemigo declarado. Sería deseable, ciertamente, que algunos de los relatos publicados por sus seguidores y cómplices se hubieran conservado. La oposición y contraste entre el carácter y la conducta del mismo hombre, tal como es dibujado por amigo o enemigo, es tan fuerte, incluso en la vida común y mucho más en estas cuestiones religiosas, como la que hay entre cualquier pareja de hombres en el mundo, *Alejandro y San Pablo, por ejemplo.*» Véase una carta de Gilbert West esq. sobre la conversión y el apostolado de San Pablo.

Tito Livio, Plutarco, Tácito y, en suma, de todos los autores y testigos griegos, chinos o católicos que han narrado un milagro de su religión particular. Digo que hemos de considerar su testimonio en la misma luz que si hubieran mencionado aquel milagro mahometano y lo hubieran expresamente contradicho con la misma seguridad que la que tienen con respecto al milagro que relatan. Este argumento podrá parecer demasiado sutil y refinado, pero en realidad no difiere del razonamiento de un juez, que supone *que el crédito de dos testigos que imputan a alguien* un crimen, es destruido por el testimonio de otros dos que afirman que estaba a doscientas leguas de distancia en el momento en que se dice que el crimen se cometió.

Uno de los milagros mejor atestiguado de toda la historia profana es el que Tácito relata de Vespasiano que curó a un ciego en Alejandría con su saliva y a un hombre cojo con el mero toque de su pie; ambos obedecían a una visión, enviada por el dios Serapis, que les había ordenado que recurrieran al emperador para estas curas milagrosas. Se puede encontrar la historia en aquel buen historiador [12], donde toda circunstancia parece añadir peso al testimonio, y podría exhibirse por todas partes con toda la fuerza del razonamiento y de la elocuencia, si alguien se preocupara en la actualidad por imponer la evidencia de aquella superstición desacreditada e idólatara [123]: la seriedad, la solidez, la edad, la probidad de tan gran emperador que, a través de todo el curso de su vida, conversaba familiarmente con sus amigos y cortesanos, y jamás fingió los aires extraordinarios de divinidad asumidos por Alejandro y Demetrio; el historiador, un escritor notable por su candor y veracidad y, además, el mayor y más penetrante genio, quizá, de toda la antigüedad, y tan libre de cualquier propensión a la credulidad que, incluso, se le hace la acusación contraria, de ateísmo y profanidad; las personas por cuya autoridad narraba el milagro, de carácter consagrado por su juicio y veracidad, como bien po-

[12] *Hist.,* lib. IV, cap. 8. Suetonio da casi la misma versión *in vita,* Vesp. 7. La referencia a Suetonio fue añadida en las «erratas» a la edición F.

demos suponer; testigos presenciales del hecho que confirmaron su testimonio, después de que la familia de los Flavios fue privada del imperio, y ya no podía dar una recompensa, como el precio de una mentira. Los que estuvieron presentes recuerdan ambas cosas, después de no haber recibido recompensa alguna por la mentira. A lo cual, si añadimos la naturaleza pública de los acontecimientos, tal como se relataron, resultará evidente que en rigor ninguna evidencia puede suponerse más fuerte para una falsedad tan absoluta y tan flagrante.

También hay una historia memorable, narrada por el cardenal de Retz, que bien puede merecer nuestra consideración. Cuando aquel político intrigante huyó a España para evitar la persecución de sus enemigos, pasó por Zaragoza, la capital de Aragón, donde se le enseñó en la catedral a un hombre que había servido siete [13] años como portero, y era bien conocido en la ciudad por todos los que habían practicado sus devociones en esa iglesia. Se le había visto, por mucho tiempo, carecer de una pierna, pero recuperó esa extremidad al frotarse con aceite sagrado el muñón [14], y el cardenal nos asegura que le vio con dos piernas. Este milagro fue avalado por todos los canónigos de aquella iglesia, y se apeló a toda la población de la ciudad para confirmar este hecho, la cual, encontró el cardenal, creía totalmente en el milagro debido a su celosa devoción. Aquí el narrador también era un contemporáneo del supuesto [124] prodigio, de un carácter incrédulo y libertino, además de un gran genio; el milagro era de naturaleza tan *singular* que difícilmente admitiría falsificación y los testigos eran muy numerosos y todos ellos, en cierta manera, espectadores del hecho que atestiguaban. Y lo que añade grandemente a la fuerza de la evidencia y puede duplicar nuestra sorpresa, es que el cardenal mismo que relata esta historia, no parece darle crédito alguno, y en consecuencia no se le puede sospechar de intervenir en el fraude sagrado. Consideró acer-

[13] Veinte. Ediciones E a N.

[14] Ediciones E y F sustituyen: «y cuando el cardenal la examinó, se encontró una verdadera pierna natural como la otra».

tadamente que *no era necesario, para rechazar* un hecho de esta naturaleza, ser capaz de demostrar con precisión la falsedad del testimonio y rastrear su falsedad a través de todas las circunstancias de credulidad y villanía que lo produjeron. Sabía que como, normalmente, esto era totalmente imposible, a cualquier distancia corta de espacio y tiempo, también era muy difícil, incluso cuando uno estaba presente, debido al apasionamiento, ignorancia, astucia y bribonería de la mayor parte de la humanidad. Por tanto, concluyó, como un razonador cabal, que tal evidencia llevaba la falsedad en su propio rostro, y que un milagro apoyado por cualquier testimonio humano, era más propiamente tema de burla que de discusión.

Seguramente nunca hubo mayor número de milagros atribuidos a una sola persona que los que se dice recientemente han sido realizados sobre la tumba del abate Paris, el famoso jansenista, por cuya santidad fue engañada la gente durante tanto tiempo. Por todas partes se habló de la curación de los enfermos, de la restitución del oído a los sordos y vista a los ciegos, como los efectos habituales de aquel sagrado sepulcro. Pero, lo que es más extraordinario: muchos de los milagros fueron demostrados en el momento, ante jueces de incuestionada integridad, atestiguados por gente de crédito y distinción, en una edad ilustrada y en el lugar más eminente que actualmente existe en el mundo. Pero esto no es todo. Una relación de ellos fue publicada y difundida por todas partes. Y ni siquiera [125] los jesuitas, a pesar de ser una orden muy instruida, apoyada por un magistrado civil y enemiga declarada de aquellas opiniones, en favor de las cuales se decía que los milagros se habían realizado, fueron jamás capaces de refutarlos o descubrirlos [15]. ¿Dónde encontra-

---

[15] Este libro fue escrito por monseñor Montgeron, consejero o juez del Parlamento de París, un hombre importante y de buena reputación e inteligente, que fue mártir de la causa y que actualmente se dice está en un calabozo debido a su libro.

Hay otro libro, de tres volúmenes, titulado *Recueil des Miracles de l'Abbé Paris* que da una descripción de muchos de estos milagros, acompañado de discursos preliminares muy bien escritos. Sin

mos tal número de circunstancias acordes en corroborar un solo hecho? ¿Y qué podemos oponer a una nube tal de testigos, sino la absoluta imposibilidad de la naturaleza

---

embargo, se encuentra en todos ellos una comparación ridícula entre los milagros de nuestro Salvador y los del *Abbé,* en la que se afirma que la evidencia de los últimos es igual a la de los primeros, como si el testimonio de los hombres pudiese jamás equipararse al de Dios mismo, que guió la pluma de los escritores inspirados. Ciertamente, si estos autores hubieran de ser considerados meramente como testimonio humano, el autor francés es muy moderado en su comparación, puesto que podría, con alguna apariencia de razón, pretender que los milagros jansenistas superan a los otros en evidencia y autoridad. Los siguientes hechos se han extraído de los papeles auténticos, incluidos en el libro arriba mencionado.

Muchos de los milagros del *Abbé* Paris fueron inmediatamente demostrados por *testigos en el tribunal episcopal de París, bajo la* supervisión del cardenal Noailles, cuya reputación de íntegro y capaz nunca fue discutida ni siquiera por sus enemigos.

Su sucesor en el arzobispado, M. de Ventimille, era enemigo de los jansenistas, y por esta razón fue promovido por la corte a la diócesis. Sin embargo, 22 rectores o *curés* de París, con infinita sinceridad, le presionaron para que examinara los milagros que afirmaban ser conocidos por el mundo entero e indiscutiblemente ciertos. Pero sabiamente se abstuvo.

El partido molinista había intentado desacreditar estos milagros en un caso, el de Mademoiselle Le Franc. Pero, además de que sus procedimientos fueron muy irregulares, particularmente al citar sólo a unos pocos testigos jansenistas que habían corrompido; además de esto, digo, pronto se encontraron abrumados por una nube de nuevos testigos, en número de 120, la mayoría de ellos personas de crédito e importancia en París, que juraron en favor del milagro. Esto fue acompañado por una apelación solemne y seria al Parlamento. Pero al Parlamento le prohibió la autoridad intervenir en el asunto. Finalmente se observó que, cuando los hombres se excitan por el celo y el entusiasmo, no hay testimonio humano tan fuerte que no pueda conseguirse para el mayor absurdo; y los que sean tan tontos como para examinar el asunto por este medio y buscar inconsistencias concretas en el testimonio, casi seguro que serán embrollados.

Todos los que han estado en Francia por esta época han oído de la reputación de monseñor Heraut, el teniente de policía, cuya *vigilancia, agudeza, actividad y amplia inteligencia* han sido muy comentadas. A este magistrado, que por la naturaleza de su cargo no debe rendir cuentas a nadie, le confirieron plenos poderes para suprimir o desacreditar estos milagros, y frecuentemente detenía

milagrosa de los acontecimientos que narran? Y, con seguridad, esto sólo puede considerarse como suficiente refutación para cualquier persona razonable.

---

inmediatamente y examinaba a los testigos y sujetos de ellos, pero nunca pudo llegar a nada satisfactorio contra ellos.

En el caso de *Mademoiselle Tribaut mandó a examinarla* el famoso De Sylva, cuyo testimonio es muy curioso. El médico afirma que era imposible que pudiera haber estado tan enferma como demostraron los testigos, porque era imposible que pudiera, en tan poco tiempo, haberse recuperado y encontrarse tan perfectamente. Razonó como un hombre de sentido común, a partir de causas naturales; pero el bando contrario le dijo que el conjunto era un milagro, y que su evidencia era la mejor prueba de ello.

Los molinistas se encontraban en triste dilema. No se atrevían a afirmar la absoluta insuficiencia de la evidencia humana para probar un milagro. Estaban obligados a decir que estos milagros eran fraguados por brujería y por el demonio. Pero se les dijo que éste, antiguamente, era un recurso de los judíos.

Ningún jansenista tuvo dificultad para explicar el cese de los milagros cuando la plaza de la iglesia fue cerrada por edicto del rey. Era el contacto con la tumba lo que producía estos efectos extraordinarios, y cuando *nadie se podía aproximar a la tumba no* podía esperarse efecto alguno. Dios, ciertamente, hubiera podido derrumbar las paredes en un momento, pero es señor de sus propias gracias y obras, y no nos corresponde a nosotros darles explicación. No demolió las murallas de toda la ciudad como las de Jericó, al sonido de cuernos de carnero, ni acabó con el encarcelamiento de todo apóstol como con el de San Pablo.

Un hombre de la categoría del duque de Chatillon, duque y par de Francia, del más alto rango y familia, da fe de la curación milagrosa de uno de sus criados, que había vivido varios años en su casa con una enfermedad visible y palpable.

Concluiré observando que no hay clero más ponderado por el rigor de vida y comportamiento que el clero secular de Francia, particularmente los rectores y curas de París que dan testimonio de estos engaños.

Los acontecimientos, el genio y probidad de los caballeros y la austeridad de las *monjas de* Port-Royal *han sido muy ponderadas* en toda Europa. Sin embargo, todos ellos dan fe de un milagro que recayó en la sobrina de Pascal, cuya santidad de vida, así como extraordinaria capacidad, son bien conocidas. (En la edición F se añade «aunque él también era un creyente de este y otros muchos milagros, de los que tuvo menor oportunidad de ser informado». Véase su vida.) El famoso Racine nos relata este milagro en su famosa historia de Port-Royal y lo avala con todas las pruebas que una multitud de monjas, sacerdotes, doctores y hombres de mundo, todos de indudable crédito, le podrían otorgar.

Por tanto, ¿es justo sacar la conclusión de que, sólo porque algún testimonio humano tiene la máxima fuerza de autoridad en algunos casos, como cuando narra la batalla de Filipos o Farsalia, por ejemplo, por eso, toda clase de testimonio ha de tener igual fuerza y autoridad? Supóngase que las facciones de César y Pompeyo hubieran, cada una de ellas, reclamado la victoria en estas batallas y que los historiadores de cada bando hubieran adscrito la ventaja a su bando, ¿cómo podría la humanidad, a esta distancia, decidirse por uno de ellos? La contrariedad es igualmente fuerte entre los milagros narrados por Herodoto o Plutarco y los relatados por Mariana, Beda o cualquier monje historiador.

Los sabios prestan una fe muy académica a todo informe que favorece la pasión del narrador, bien que ensalce su país o su familia o a sí mismo o que, de cualquier otro modo, coincida con sus inclinaciones y propensiones naturales. Pero ¿qué mayor tentación que presentarse como un misionero, profeta o embajador del cielo? ¿Quién no se enfrentaría con muchos peligros y dificultades con tal de alcanzar un carácter tan sublime?

«Varios intelectuales, en particular el obispo de Tournay, pensaron que este milagro era tan cierto que podría emplearse para refutar a ateos y librepensadores. La reina regente de Francia, que estaba muy predispuesta en contra de Port-Royal, mandó a su propio médico para que examinara el milagro, pero éste volvió totalmente convertido. En resumen, la curación sobrenatural era tan incontestable, que por un tiempo salvó al famoso monasterio de la ruina con que le habían amenazado los jesuitas. Si se hubiera tratado de un fraude, desde luego que hubiera sido descubierto por antagonistas tan poderosos y sagaces, y habría acelerado la perdición de los que lo habían realizado. Nuestros teólogos, que pueden construir un castillo formidable con materiales tan despreciables, ¡cuán prodigiosa construcción hubieran podido elevar de esta y otras muchas circunstancias que no he mencionado! ¡Cuán frecuentemente hubieran sonado en nuestros oídos los grandes nombres de Pascal, Racine, Arnaud, Nicole! Pero si son sabios, harían mejor en tomar el milagro como mil veces más valioso que el resto de su colección. Además puede servir grandemente a sus propósitos. Pues aquel milagro realmente fue realizado por el contacto de una espina sagrada que componía la sagrada corona.» Esta nota se añadió en la edición F.

O si, con la ayuda de la vanidad o una imaginación calenturienta, un hombre, primero, se convirtiese y cayera seriamente en el engaño, ¿tendría después escrúpulos en utilizar fraudes píos en apoyo de una causa tan meritoria y sagrada? [126].

La chispa más diminuta puede convertirse, aquí, en la mayor llama, pues los materiales están siempre preparados para ello. La *avidum genus auricularum* [16] el populacho absorto acoge ávidamente, sin examen, lo que confirma la superstición y crea el asombro.

¿Cuántas historias de esta naturaleza han sido, en todas las edades, descubiertas y desacreditadas en su infancia? ¿Cuántas más han sido célebres durante un tiempo y, después, se han hundido en el abandono y olvido? Por tanto, cuando se divulgan estas historias, la explicación del fenómeno es evidente, y juzgamos de acuerdo con la experiencia y observación regulares, cuando lo explicamos con los principios naturales y conocidos de credulidad y desilusión. Y, en lugar de recurrir a una solución tan natural, ¿permitiremos una violación milagrosa de las más establecidas leyes de la naturaleza?

No necesito mencionar la dificultad de descubrir una falsedad en cualquier historia privada o incluso pública, en el lugar donde se dijo que ocurrió; mucho más cuando la escena se aleja una corta distancia. Incluso un tribunal, con toda la autoridad, precisión y juicio que puede emplear, se encuentra frecuentemente incapaz de distinguir entre lo verdadero y lo falso en las acciones más recientes. Pero el asunto nunca se resuelve, si se confía en el método común de altercado, debate y rumores fugitivos, especialmente cuando las pasiones humanas han tomando partido a favor de ambos lados.

En la infancia de una nueva religión, los sabios e instruidos generalmente consideran que el asunto es demasiado poco importante para merecer su atención o mirada. Y cuando, después, de buena gana descubrirían la tram-

---

[16] Lucret. 4.594. Esta referencia fue añadida en la edición F, y una traducción equivocada incluida en el texto de la edición M.

pa para desengañar a la multitud engañada, el momento ha pasado y los documentos y testigos que podrían aclarar el asunto han desaparecido irremediablemente [127].

No queda modo de detección, sino los que se pueden alcanzar a través del testimonio mismo de los narradores. Y éstos, aunque siempre suficientes para los juiciosos y entendidos, son normalmente demasiado sutiles para ser comprendidos por el vulgo.

En conjunto, entonces, parece que ningún testimonio de un milagro [17] ha venido a ser una probabilidad, mucho menos que una prueba y que, incluso suponiendo que equivaliera a una demostración, se opondría a otra demostración, derivada de la misma naturaleza del hecho que queremos establecer. Sólo la experiencia confiere autoridad al testimonio humano y es la misma experiencia la que nos asegura de las leyes de la naturaleza. Cuando, por tanto, estas dos clases de experiencia son contrarias, no tenemos otra cosa que hacer que sustraer la una de la otra y adoptar una opinión de un lado o de otro, con la seguridad que ofrece el resto. Pero, de acuerdo con el principio aquí explicado, esta sustracción con respecto a todas nuestras religiones populares, viene a ser una aniquilación completa y, por tanto, podemos establecer como máxima que ningún testimonio humano puede tener tanta fuerza como para demostrar un milagro y convertirlo en fundamento justo de cualquier sistema de religión.

Deseo que las limitaciones que aquí hago sean tenidas en cuenta cuando digo que un milagro nunca puede demostrarse como para convertirse en el fundamento de un sistema de religión [18]. Pues reconozco que, si no, podría haber milagros o violaciones del curso usual de la naturaleza, de tal clase que admitieran la prueba del testimonio humano, aunque quizá fuera imposible encontrar uno semejante en todos los anales de la historia. Así, supóngase que todos los autores, en todas las lenguas, se ponen

[17] Ediciones E y F: «puede equivaler jamás a».

[18] En ediciones E a P. Este y los tres siguientes párrafos son notas.

de acuerdo en que, a partir del primero de enero de 1600, hubo oscuridad total en todo el mundo durante ocho días, supóngase que la tradición de este acontecimiento extraordinario es aún fuerte y vivaz entre la gente, que todos los viajeros que vuelven de países extranjeros nos traen relatos de la misma [128] tradición, sin la más mínima variación o contradicción; es evidente que nuestros filósofos actuales, en lugar de poner el hecho en duda, deben tomarlo como cierto, y deben buscar las causas de las que se deriva[19]; la decadencia, la corrupción, la disolución de la naturaleza, es un acontecimiento hecho probable por tantas analogías que cualquier fenómeno que parece tener una tendencia hacia aquella catástrofe entra en la esfera del testimonio humano, si este testimonio es muy amplio y uniforme.

Pero, supóngase que todos los historiadores que se ocupan de Inglaterra estuvieran de acuerdo en que Isabel I murió el 1 de enero de 1600; que, tanto antes como después de su muerte, fue vista por sus médicos y por toda la corte; que su sucesor fue reconocido y proclamado por el Parlamento y que, un mes después de haber sido enterrada como es costumbre en personas de su rango, apareció de nuevo, reasumió el trono y gobernó Inglaterra tres años; admito que me sorprendería la concurrencia de tantas circunstancias extrañas, pero no tendría la más mínima inclinación para creer en un acontecimiento tan milagroso. No dudaría de su supuesta muerte y de los demás acontecimientos públicos que la siguieron; sólo afirmaría que había sido fingida y que ni fue ni pudo ser real. En vano se me objetaría la dificultad o casi imposibilidad de engañar al mundo en un asunto de tanta trascendencia, la sabiduría[20] y buen juicio de aquella célebre reina, con la escasa o nula ventaja que podría cosechar de un truco tan pobre: todo esto podría asombrarme, pero, de todas maneras, respondería que la bajeza y locura de los hombres son fenómenos tan comunes

[19] Esta frase fue añadida en la edición K.

[20] e integridad. Ediciones E a F.

que preferiría creer que los sucesos más extraordinarios surgen por ellas, que admitir una violación tan marcada de las leyes de la naturaleza.

Pero, si este milagro se atribuyese a un nuevo sistema de religión, los hombres en todas las edades han sido tan dominados por [129] historias ridículas de esa clase, que esta misma circunstancia sería una prueba completa de una trampa, y suficiente en todos los hombres sensatos, no sólo para hacerles rechazar el hecho, sino para que lo rechacen sin más examen. Aunque el Ser al que se adscribe este milagro fuera, en este caso, el Todopoderoso, no se hace más probable por esto, pues nos es imposible conocer los atributos y acciones de un Ser tal, sólo por la experiencia que tenemos de sus obras en el curso normal de la naturaleza. Esto todavía nos reduce a la observación pasada y nos obliga a comparar los casos de violación de la verdad en el testimonio de los hombres, con los de violación de las leyes de la naturaleza por milagros, para juzgar cuál es más verosímil y probable. Como las violaciones de la verdad son más frecuentes en el testimonio a favor de milagros religiosos, que en el de cualquier otra cuestión de hecho, esto ha de disminuir grandemente el primer testimonio y hacernos tomar una resolución general de no prestarle atención nunca, sea cual sea la engañosa mentira que lo cubra.

Lord Bacon [21] parece haber adoptado los mismos principios de razonamiento: «Debemos —dice— hacer una historia particular o colección de todos los monstruos y nacimientos prodigiosos y, en una palabra, de todo lo nuevo, raro y extraordinario en la naturaleza. Pero se ha de hacer esto bajo el más severo escrutinio para que no nos apartemos de la verdad. Sobre todo, ha de considerarse sospechosa toda relación que dependa en algún grado de la religión, como los prodigios de Livio. Y no menos todo lo que se encuentra en los escritores de magia natural y alquimia, o en aquellos autores que parecen to-

[21] Este párrafo, que no se encuentra en las ediciones E y F, también está en nota en las ediciones K a P. Se cita en latín en las ediciones K a Q.

dos ellos tener un apetito insaciable de falsedad y fábula» [22].

Prefiero el método de razonar aquí expuesto, pues pienso que puede servir para confundir a los [130] amigos peligrosos y los enemigos disfrazados de la *religión cristiana,* que se han propuesto defenderla con los principios de la razón humana. Nuestra más sagrada religión se funda en la *fe,* no en la razón, y es un modo seguro de arriesgarla el someterla a una prueba que, de ningún modo, está capacitada para soportar. Para hacer esto más evidente, examinemos los milagros relatados en la escritura y, para no perdernos en un campo demasiado amplio, limitémonos a los que encontramos en el *Pentateuco,* que examinaremos de acuerdo con los principios de aquellos supuestos cristianos, no como la palabra o testimonio de Dios mismo, sino como la producción de un mero escritor e historiador humano. Aquí, pues, hemos de considerar primero un libro que un pueblo bárbaro e ignorante nos presenta, escrito en una edad aún más bárbara, y, con toda probabilidad, mucho después de los hechos que relata, no corroborado por testimonio concurrente alguno, y asemejándose a las narraciones fabulosas que toda nación da de su origen. Al leer este libro, lo encontramos lleno de prodigios y milagros. De un relato del estado del mundo y de la naturaleza humana totalmente distinto al presente: de nuestra pérdida de aquella condición de la edad del hombre que alcanza a casi mil años, de la destrucción del mundo por un diluvio, de la elección arbitraria de un pueblo como el favorito del cielo y que dicho pueblo lo componen los compatriotas del autor, de su liberación de la servidumbre por los prodigios más asombrosos que se puede uno imaginar. Invito a cualquiera a que ponga su mano sobre el corazón y, tras seria consideración, declare si piensa que la falsedad de tal libro, apoyado por tal testimonio, sería más extraordinaria y milagrosa que todos los milagros que narra; lo cual sin embargo es necesario para que sea

[22] *Nov. Org.,* lib. II, aph. 29.

aceptado, de acuerdo con las medidas de probabilidad arriba establecidas.

Lo que hemos dicho de los milagros puede aplicarse, sin ninguna variación, a las profecías; y ciertamente todas las profecías son [131] verdaderos milagros, y sólo como tales pueden ser admitidas como pruebas de cualquier revelación. Si no excediera a la capacidad de la naturaleza humana predecir acontecimientos futuros, sería absurdo emplear una profecía como argumento en favor de una misión divina o autoridad del cielo. De modo que, en conjunto, podemos concluir que la *religión cristiana* no sólo fue acompañada al principio por milagros, sino que aún hoy no puede creer en ella una persona razonable sin que se dé uno. La mera razón es insuficiente para convencernos de su veracidad y quien sea movido por la *fe* a asentir a ella, es consciente en su persona de un milagro constante que subvierte todos los principios de su entendimiento y le confiere la determinación a creer lo que es más opuesto a la costumbre y a la experiencia [132].

Sección 11. De la Providencia y de la vida futura[1]

Recientemente conversaba con un amigo aficionado a las paradojas escépticas. Aunque defendía muchos principios que de ningún modo puedo aceptar, sin embargo, como parecen curiosos y tienen alguna relación con la cadena de razonamientos realizada en esta investigación, los transcribiré aquí de mi memoria tan precisamente como pueda, para someterlos al juicio del lector.

Nuestra conversación comenzó al maravillarme yo de la singular buena fortuna de la filosofía, que requiere libertad absoluta antes que cualquier otro privilegio, y como se desarrolla primordialmente con la libre oposición de sentimientos y razones, nació por vez primera en una edad y en un país tolerante, y nunca estuvo sujeta, incluso en sus más extravagantes principios, por credos, creencias religiosas ni leyes penales. Pues, salvo el destierro de Protágoras y la muerte de Sócrates, que ocurrió en parte por otros motivos, apenas pueden encontrarse en la historia antigua ejemplos de la envidia apasionada

[1] Ed. E: De las consecuencias prácticas de la realidad natural.

que, en tan gran medida, infestan nuestra época. Epicuro vivió en Atenas hasta una edad avanzada, en paz y tranquilidad; incluso[2] a los epicúreos se les permitió recibir la investidura sacerdotal y oficiar en el altar, en los ritos más sagrados de la religión establecida; y el apoyo[3] público de pensiones y [133] salarios fue concedido por igual por el más sabio de los emperadores romanos[4] a los maestros de toda secta filosófica. Se comprenderá fácilmente cuán necesaria era esta clase de trato para la filosofía en su temprana juventud, si reflexionamos que, incluso en la actualidad, cuando se la puede suponer más robusta y resistente, mantiene con gran dificultad la inclemencia de las estaciones y los vientos severos de la calumnia y de la persecución que soplan sobre ella.

—Admiras —dice mi amigo— como excepcional buena fortuna de la filosofía lo que, en realidad, parece resultar del curso natural de las cosas, y ser inevitable en toda edad y nación. El apasionamiento obstinado de que te quejas como tan fatal para la filosofía, en realidad es su fruto que, tras aliarse con la superstición, se aparta completamente de los intereses de su progenitor y se convierte en su más encarnizado enemigo y persecutor. Los dogmas especulativos de la religión, hoy objeto de tan furiosa disputa, no podrían concebirse o tolerarse en las edades tempranas del mundo, cuando la humanidad, al ser totalmente analfabeta, se hizo una idea de la religión más adecuada a su débil entendimiento, y compusieron sus credos sagrados principalmente de los cuentos que eran objeto de creencia tradicional más que de argumentación o discusión. Por tanto, después de que concluyese la primera alarma, que surgió a raíz de las nuevas paradojas y principios de los filósofos, estos maestros aparentaban haber vivido desde entonces, durante la Edad Antigua, en gran armonía con la superstición establecida y haber hecho una justa repartición de la humanidad entre las dos; la primera reclamando para sí a los sabios e

[2] Luciano. συμπ. η Λαπιθαι.
[3] Id. ευνουχος.
[4] Id. & Dic.

instruidos, la última poseyendo al vulgo y a todos los analfabetos.

—Parece entonces —digo— que dejas la política fuera de la cuestión y en ningún momento supones que un sabio magistrado puede fundadamente sospechar de ciertas doctrinas filosóficas, como las de Epicuro que, negando la existencia divina y, en consecuencia, la Providencia y la vida futura, parecen aflojar [134] en gran medida los lazos de moralidad, y se pueden suponer, por esta razón, perniciosas para la paz de la sociedad civil.

—Sé —replicó— que, de hecho, estas experiencias nunca, en ninguna edad, provienen de la razón o de la experiencia de las consecuencias perniciosas de la filosofía, sino que tuvieron su origen, exclusivamente, en la pasión y el prejuicio. Pero ¿qué pasaría si fuera más lejos y afirmase que, de haber sido acusado Epicuro por cualquiera de los *sicofantes* o informadores de entonces, hubiera podido defender su causa fácilmente y demostrar que sus principios filosóficos eran tan saludables como los de sus adversarios que con tanto empeño procuraban exponerle al odio y al recelo públicos?

—Deseo —dije— que pusieras a prueba tu elocuencia en un tema tan extraordinario e hicieras un discurso a favor de Epicuro, que pudiera satisfacer no al populacho ateniense, si aceptas que esa anciana y culta ciudad albergó un populacho, sino a la parte más filosófica de su auditorio, la que se pudiera considerar capaz de comprender sus argumentos.

—El asunto no sería difícil en tales condiciones —replicó él—; y, si te place, supondré por un momento que soy Epicuro y haré que representes al pueblo ateniense, te dirigiré una arenga como para llenar la urna de habas blancas y no dejar ni una sola negra para satisfacer la malicia de mis adversarios.

—Muy bien, procede sobre estos supuestos.

—Vengo aquí, atenienses, para justificar en vuestra asamblea lo que mantuve en mi escuela, y me encuentro atacado por antagonistas furiosos, en lugar de razonar con investigadores serenos y desapasionados. Vuestras de-

liberaciones, que con todo derecho deben versar sobre cuestiones que atañen al bien común y al interés de la república, son desviadas a disquisiciones de filosofía especulativa; y estas magníficas aunque quizá estériles investigaciones toman el lugar de vuestras más familiares [135], aunque más útiles ocupaciones. Pero en la medida en que dependa de mí, evitaré este abuso. Aquí no discutiremos acerca del origen y el gobierno de los mundos. Sólo investigaremos en qué medida estas cuestiones atañen al interés público, y si os puedo persuadir que son totalmente indiferentes a la paz de la sociedad y la seguridad del gobierno, espero que pronto nos haréis volver a nuestras escuelas para examinar allí, con tranquilidad, la cuestión más sublime, pero al mismo tiempo, más especulativa de toda filosofía.

»Los filósofos religiosos, insatisfechos con la tradición de vuestros antepasados y con la doctrina de vuestros sacerdotes, que de buena gana acepto, satisfacen una curiosidad temeraria al intentar, en lo que les es posible, establecer la religión sobre los principios de la razón y, con ello, excitan, en lugar de satisfacer, las dudas que surgen de una investigación diligente y minuciosa. Pintan con los colores más magníficos el orden, la belleza y sabia disposición del universo, y entonces preguntan si una exhibición tan magnífica de inteligencia podría proceder del concurso gratuito de átomos, o si el azar podría producir lo que el genio más grande jamás puede admirar suficientemente. No examinaré la corrección de este argumento. Admitiré que es tan válido como mis oponentes y acusadores puedan desear. Será suficiente, si puedo demostrar, a partir de este mismo razonamiento, que la cuestión es enteramente especulativa, y que, cuando en mis disquisiciones filosóficas niego una providencia y estado futuro, no mino los fundamentos de la sociedad, sino que adelanto principios que ellos mismos, en sus propios temas, si discuten concretamente, han de aceptar como sólidos y satisfactorios.

»Vosotros, pues, que sois mis acusadores, habéis reconocido que el principal o único argumento en favor de la

existencia divina (que nunca he puesto en duda) se deriva del orden de la naturaleza, donde aparecen tales rastros de inteligencia y finalidad, que consideráis extravagante asignarle como causa el azar o la fuerza ciega o no dirigida de la materia. Admitís que éste [136] es un argumento que parte de los efectos y que culmina en las causas. Del orden de la obra inferís que ha tenido que haber un proyecto y premeditación en el obrero. Si no podéis demostrar este punto, admitís que vuestra conclusión falla; y pretendéis no establecer una conclusión de mayor alcance de lo que permiten los fenómenos de la naturaleza. Estas son vuestras concesiones. Deseo que observéis las consecuencias.

»Cuando inferimos una causa determinada a partir de un efecto, hemos de proporcionar la una a la otra, y nunca se nos puede permitir adscribir a la causa más cualidades que estrictamente las suficientes para producir el efecto. Un cuerpo de diez onzas, puesto en cualquier peso, puede demostrar que la pesa excede las diez onzas, pero nunca puede dar razón de que excede las cien. Si la causa asignada a cualquier efecto no es suficiente para producirlo, hemos de rechazar la causa o añadirle las cualidades que le puedan dar una proporción justa con el efecto. Pero si le asignamos más cualidades o la afirmamos capaz de producir otros efectos, sólo podemos entregarnos a la licencia de la conjetura, al suponer arbitrariamente la existencia de cualidades y energías sin razón ni autoridad.

»La misma regla es válida, sea la causa asignada materia bruta, inconsciente, o un ser racional e inteligente. Si la causa fuera conocida sólo por el efecto, jamás debemos adscribirle más cualidades de las que son precisamente necesarias para la producción del efecto ni podemos, por cualquiera de las reglas de razonamiento correcto, volver atrás, a la causa, e inferir de ella otros efectos que aquellos por los que nos es conocida. Nadie, al ver una de las pinturas de Zeuxis, puede saber que también fue un escultor y un arquitecto y que era un artista no menos hábil en piedra y en mármol que con colores. Sólo podemos concluir con seguridad que el obrero está dotado

de los talentos y del gusto manifestados en la obra que tenemos ante nosotros. La causa ha de ser proporcional al efecto, y si [137] la proporcionamos con precisión y exactitud, nunca encontraremos en ella cualidades que apuntan más allá, o permiten una inferencia acerca de cualquier otro plan o actuación. Tales cualidades deben estar algo más allá de lo que es meramente necesario para producir el efecto que examinamos.

»Admitiendo, por tanto, que los dioses son los autores de la existencia o del orden del universo, se sigue que poseen justamente el grado de poder, inteligencia o benevolencia que aparece en sus obras, pero que jamás se puede demostrar más, salvo si echamos mano de la exageración o de la adulación para compensar deficiencias del argumento y del razonamiento. En la medida en que los vestigios de cualquier atributo aparecen actualmente, en esa medida podemos concluir que los atributos existen. La suposición de más atributos es una mera hipótesis; aún lo es más la suposición de que, en regiones del espacio o períodos de tiempo alejados, ha habido o habrá una exhibición más magnífica de estos atributos y un sistema de administración más adecuado a tales virtudes imaginarias. Nunca se nos puede permitir elevarnos del universo (el efecto) a Júpiter (la causa), y después descender para inferir un nuevo efecto de aquella causa, como si los efectos presentes no fueran totalmente dignos de los gloriosos atributos que adscribimos a aquella deidad. Al derivarse el conocimiento de la causa solamente del efecto, han de estar exactamente ajustados el uno al otro, y la una no puede refirirse a algo más o ser el fundamento de cualquier nueva inferencia y conclusión.

»Encuentras ciertos fenómenos en la naturaleza. Buscas una causa o autor. Imaginas que lo has encontrado. Después te enamoras tanto de este hijo de tu cerebro que imaginas que es imposible que no produzca algo mayor y más perfecto que la situación actual, que se caracteriza por tanto mal y desorden. Olvidas que esta inteligencia y benevolencia superlativas son totalmente imaginarias o, por lo menos, sin ningún [138] fundamento de la razón,

y que no tienes motivo alguno para adscribirle cualquier cualidad, sino las que realmente ha ejercido y mostrado en sus producciones. ¡Que vuestros dioses, oh filósofos, sean acordes a las apariencias de la naturaleza que se os presentan, y no os permitáis alterar estas apariencias con suposiciones arbitrarias, para adecuarlas a los atributos que tan gustosamente adscribís a vuestras deidades!

»Cuando los sacerdotes y los poetas, apoyados en vuestra autoridad, oh atenienses, hablan de una edad de oro o de plata que precedió al estado actual de vicio y de miseria, los escucho con atención y reverencia. Pero, cuando los filósofos, que pretenden prescindir de la autoridad y cultivar la razón, pronuncian el mismo discurso, no les concedo la misma obsequiosa sumisión y pía deferencia. Pregunto: ¿quién los llevó a las regiones celestes, quién los admitió a las reuniones de los dioses, quién les abrió el libro del destino para que temerariamente afirmen que sus deidades han realizado o realizarán cualquier designio más allá de lo que ha aparecido de hecho? Si me dicen que han andado los pasos [5] de la razón o se han movido por el ascenso gradual de la misma o por inferencias de los efectos a las causas, aún insistiré diciendo que han aportado al ascenso de la razón [6] las alas de la imaginación. De otra manera no podrían alterar su modo de inferencia y discutir de causas a efectos, suponiendo que una producción más perfecta del mundo presente fuese más adecuada a seres tan perfectos como los dioses, y olvidando que no tienen razón alguna para adscribir a estos seres celestiales perfección o atributo alguno más que lo que se puede hallar en el mundo presente.

»De aquí, toda la actividad estéril para dar cuenta de las malas apariencias y salvar el honor de los dioses, mientras tenemos que reconocer la realidad del mal y del desorden que tanto abundan en el mundo. Se nos dice que las cualidades obstinadas e indóciles de la materia [139] o el cumplimiento de las leyes generales, o alguna razón se-

[5] Por los escalones o escala de la razón. Ed. E.
[6] Ed. E. Escala.

mejante, es la única razón que controló el poder y la benevolencia de Júpiter, y le obligó a crear una humanidad y unas criaturas sensibles tan imperfectas e infelices. Estos atributos son pues, según parece, de antemano aceptados en su mayor extensión. Y, a partir de ese supuesto, admito que tales conjeturas pueden admitirse como explicaciones plausibles para los malos fenómenos. Pero aún pregunto: ¿Por qué dar por supuesto estos atributos, o por qué adscribir a la causa más cualidades que las que aparecen en el efecto? ¿Por qué torturar vuestros cerebros para justificar el curso de la naturaleza sobre supuestos que, a pesar de todo lo que sabéis, pueden ser totalmente imaginarios y de los cuales no se encuentran vestigios en el curso de la naturaleza?

»Por tanto, la hipótesis religiosa ha de considerarse sólo como un método más para dar razón de los fenómenos visibles del universo. Pero ningún razonador cabal se tomará la libertad de inferir de ella un hecho cualquiera, o alterar o añadir lo más mínimo a los fenómenos. Si pensáis que las apariencias de las cosas demuestran tales causas, es permisible que saquéis tal inferencia acerca de la existencia de estas causas. En cuestiones tan complicadas y sublimes, a todos se debe permitir la libertad de conjeturas y argumentos. Pero aquí debéis parar. Si dais marcha atrás y, arguyendo de vuestras causas inferidas, concluís que cualquier otro hecho ha existido, o existirá en el curso de la naturaleza, que pueda servir como una exhibición más completa de atributos particulares, he de amonestaros por haber abandonado el método de razonamiento aplicado al tema presente y, sin duda, por haber añadido a los atributos de la causa, algo más de lo que aparece en el efecto; de otra manera jamás podríais, con sentido y corrección tolerables, añadir nada al efecto, para hacerlo más digno de la causa.

»¿Dónde está el carácter odioso de la doctrina que [140] enseño en mi escuela o, mejor dicho, examino en mis jardines? ¿Qué es lo que encontráis en toda esta cuestión que afecte a la seguridad de la buena moral o a la paz y al orden de la sociedad?

»Niego una providencia, decís, y un gobernador supremo del mundo, que guía el curso de los acontecimientos y castiga a los malvados con el descrédito y decepción, y recompensa a los virtuosos con honor y éxito en todas sus empresas. Pero, desde luego, no niego que el curso mismo de los acontecimientos está abierto a la investigación y al examen de todos. Reconozco que, en el estado actual, la virtud es acompañada por mayor sosiego en la mente y tiene una más favorable acogida en el mundo. Me doy cuenta de que, según la experiencia pasada de la humanidad, la amistad es la principal alegría de la vida humana, y la moderación sólo una fuente de tranquilidad y felicidad. Nunca comparo la senda virtuosa de la vida con la del vicio, sino que me percato de que, para una mente bien dispuesta, toda ventaja está de parte de la primera. ¿Y qué más podéis decir admitiendo todos vuestros supuestos y razonamientos? Me decís, ciertamente, que esta disposición de las cosas procede de la inteligencia y del proyecto. Pero, de donde quiera que proceda, la disposición misma, de la que depende nuestra felicidad y miseria y, consiguientemente, nuestra conducta y comportamiento en la vida, de todas formas, es la misma. Aún me es posible, como lo es para vosotros, regular mi conducta por mi experiencia de sucesos pasados. Y si afirmáis que, mientras se acepta la divina providencia y una suprema justicia distributiva en el universo, debo esperar cierta recompensa para el bien y castigo para el mal, más allá del curso ordinario de los acontecimientos, encuentro aquí la misma falacia que antes intenté delatar. Persistís en imaginar que, si admitimos la existencia divina en favor de la cual tan ardorosamente lucháis, con seguridad podéis inferir consecuencias de ella y añadir algo [141] al orden de la naturaleza, tal como se experimenta al argüir a partir de los atributos que adscribís a vuestros dioses. No parecéis recordar que todos vuestros razonamientos sobre este tema sólo pueden sacarse de causa y efecto; y que todo argumento deducido de causas a efectos, ha de ser por necesidad un gran sofisma, puesto que es im-

posible conocer algo de la causa, más que lo que previamente habéis no inferido, sino descubierto completamente en el efecto.

»Pero ¿qué ha de pensar un filósofo de aquellos vanidosos razonadores que, en lugar de considerar el escenario actual de las cosas como el único objeto de su contemplación, tanto alteran todo el curso de la naturaleza, como para hacerlo meramente la antesala de algo más allá, un porche que conduce a un edificio mayor y muy distinto, un prólogo, que sirve sólo para presentar la obra y darle más gracia y propiedad? ¿De dónde, pensáis, pueden sacar tales filósofos su idea de los dioses? De su orgullo e imaginación sin duda, pues si la derivasen de los fenómenos presentes, nunca apuntaría a algo más allá, sino que tendría que estar exactamente ajustada a ellos. No se tendrá dificultad en que la divinidad *posiblemente* está dotada de atributos que nunca hemos visto, que puede que esté dirigida por principios de acción que no podemos descubrir para nuestra satisfacción. Pero se trata aún de una mera *posibilidad* de hipótesis. Jamás tendremos razón en *inferir* atributos o principios de acción en ella, sino en la medida en que sabemos que han sido ejercitados y satisfechos.

»*¿Hay alguna señal de justicia distributiva en este mundo?* Si contestáis afirmativamente, concluyo que, puesto que la justicia se realiza aquí, es satisfecha (la necesidad que los dioses tienen de ella). Si contestáis negativamente, concluyo que, entonces, no tenéis ninguna razón en adscribir la justicia, en nuestra acepción del término, a los dioses. Si mantenéis una posición intermedia entre la afirmación y la negación [142], diciendo que la justicia de los dioses, en el presente, sólo se realiza en parte, pero no totalmente, contesto que no tenéis razón en concederle un alcance determinado, sino sólo en la medida en que la veis, *actualmente*, ejercerse.

»De esta manera reduzco la disputa, oh atenienses, a una sencilla diferencia con mis oponentes. El curso de la naturaleza está abierto a mi contemplación como a la

suya. La sucesión de acontecimientos que se experimenta es el gran patrón, de acuerdo con el cual regulamos toda nuestra conducta. A nada más se puede apelar en el campo o en el senado. Nada más debe oírse en la escuela o en el gabinete. Vanamente quiere nuestro entendimiento limitado atravesar aquellos confines que son demasiado estrechos para nuestra ingenua imaginación.

»Mientras discutimos a partir del curso de la naturaleza e inferimos una causa inteligente particular, que inicialmente otorgó y aún conserva orden en el universo, adoptamos un principio que es a la vez incierto e inútil. Es incierto porque el tema cae totalmente allende el alcance de la experiencia humana. Es inútil porque, al derivarse totalmente nuestro conocimiento de esta causa del curso de la naturaleza, jamás podemos, según las reglas del razonamiento correcto, volver de la causa con una nueva inferencia o, complementando el curso común y experimentado de la naturaleza, establecer nuevos principios de conducta y comportamiento.

—Observo —dije yo, al encontrar que había acabado su discurso— que no dejas de utilizar el recurso de los viejos demagogos, y como tuviste a bien hacerme representar a la gente, obtienes mi asentimiento al adoptar aquello por lo que he expresado mi particular inclinación. Pero permitiendo hacer de la experiencia (como ciertamente creo que debes) el único patrón de nuestro juicio acerca de esta y otras cuestiones de hecho, no dudo que por la mismísima experiencia a la que apelas, pueda ser posible [143] refutar este razonamiento que has puesto en boca de Epicuro. Si vieras por ejemplo, un edificio a medio acabar, rodeado de montones de piedra, ladrillo, argamasa e instrumentos de albañilería, ¿no podrías *inferir* del efecto que era una obra, resultado de proyecto y plan? ¿Y no podrías volver de nuevo, y de esta causa inferida pasar a inferir nuevas adiciones al efecto y concluir que el edificio pronto estaría acabado, y recibiría todas las ulteriores mejoras que la técnica le pudiera dar? Si vieras en la playa la huella de un pie humano, concluirías que

un hombre ha pasado por allí y que también dejó rastros del otro pie, aunque han sido borrados por el movimiento de las arenas o la inundación de las aguas. ¿Por qué, entonces, te niegas a admitir el mismo método de razonamiento con respecto al orden de la naturaleza? Considera el mundo y la vida presente sólo como un edificio imperfecto, del que se puede inferir una inteligencia superior y arguyendo, a partir de aquella inteligencia superior, que no puede dejar nada sin acabar, ¿por qué no puedes inferir un plan o esquema más perfecto, que tendrá su realización en algún punto distante del espacio y del tiempo? ¿No son aquellos métodos de razonar exactamente semejantes? ¿Y bajo qué pretensión puedes adoptar el uno mientras que rechazas el otro?

—La inmensa diferencia de los temas —replicó— es fundamento suficiente para esta diferencia en mis conclusiones. En las obras de mano y diseño *humanos*, es permisible avanzar del efecto a la causa, y volver de la causa a formar nuevas inferencias acerca del efecto y examinar las alteraciones, que probablemente ha sufrido o puede sufrir. Pero ¿cuál es el fundamento de este método de razonamiento? Claramente éste: que el hombre es un ser que conocemos por experiencia, con cuyos motivos y designios estamos familiarizados, y cuyos proyectos e inclinaciones tienen una cierta conexión y [144] coherencia de acuerdo con las leyes que la naturaleza ha establecido para el gobierno de tal criatura. Por tanto, cuando encontramos que cualquier obra ha procedido de la habilidad y destreza del hombre, como por otra parte estamos familiarizados con la naturaleza del animal, podemos sacar cien inferencias acerca de lo que se puede esperar de él, y estas inferencias estarán todas fundadas en la experiencia y en la observación. Pero si sólo conociéramos al hombre por el examen de una única obra y hechura, nos sería imposible discutir de esta manera, pues, al derivarse en este caso nuestro conocimiento de todas las cualidades atribuidas al objeto del examen de una única obra o producto, sería imposible que pudiera apuntar a algo más

o ser el fundamento de una nueva inferencia. La huella de un pie en la arena sólo puede demostrar, cuando se la considera aisladamente, que había una figura, adaptada a ella, por la que fue producida. Pero la impronta de un pie humano demuestra igualmente, por nuestra otra experiencia, que probablemente hubo otro pie que también dejó su impresión, aunque borrada por el tiempo y otros accidentes. Aquí, pues, nos elevamos del efecto a la causa, y descendiendo nuevamente de la causa, inferimos alteraciones en el efecto; pero esto no es la continuación de la misma cadena simple de razonamiento. Incluimos en este caso cien otras experiencias y observaciones acerca de la figura *usual* y los miembros de aquella especie animal sin la cual este método de argumentación ha de considerarse falaz y sofístico.

»El caso no es el mismo con nuestros razonamientos a partir de las obras de la naturaleza. La deidad nos es conocida sólo por sus obras, y es un ser único en el universo, no incluido bajo cualquier especie o género, de la experimentación de cuyos atributos y cualidades podemos inferir cualquier atributo o cualidad en ella. Como el universo muestra bondad y sabiduría, inferimos bondad y sabiduría. Como muestra un cierto grado de estas perfecciones, [145] inferimos un cierto grado de ellas adaptadas precisamente al efecto que examinamos, pero ninguna regla de razonamiento nos autorizará jamás a inferir o suponer nuevos atributos o los mismos en grado mayor. Ahora bien, sin alguna licencia en los supuestos nos es imposible argüir de la causa o inferir alguna alteración en el efecto, más allá de lo que ha caído inmediatamente bajo nuestra observación. Un mayor bien producido por este ser ha de demostrar un mayor grado de bondad. Una distribución más imparcial de recompensas y castigos ha de venir de una mayor justicia y equidad. Toda supuesta adición a las obras de la naturaleza es una adición a los atributos del autor de la naturaleza y, por consiguiente, al no estar en manera alguna sostenida en cualquier razón

o argumento, jamás podrá admitirse sino como mera conjetura o hipótesis [7].

»La gran fuente de nuestra equivocación en este tema y de aquella ilimitada licencia de conjetura en la que caemos, es que tácitamente nos consideramos como en el lugar del Ser Supremo y concluimos que en toda [146] ocasión mantendrá la misma conducta que nosotros mismos en su situación hubiéramos adoptado como razonable y digna de elección. Pero, además de que el curso normal de la naturaleza nos pueda convencer de que casi todo se regula por principios y máximas muy distintas a las nuestras, además de esto, digo, evidentemente ha de parecer contrario a todas las reglas de analogía, razonar a partir de las intenciones y proyectos de los hombres, hasta llegar a los de un ser distinto y tan superior. En la naturaleza humana se experimenta una cierta coherencia de designios e inclinaciones, de modo que cuando, a partir de cualquier hecho, hemos descubierto la intención de cualquier hombre, frecuentemente es razonable por experiencia inferir otro, y establecer una larga cadena de

---

[7] Creo que, en general, se puede establecer como principio que cuando una causa es conocida sólo por sus efectos particulares, ha de ser imposible inferir nuevos efectos de aquella causa, puesto que las cualidades necesarias para producir estos nuevos efectos, junto a los primeros, han de ser distintas o superiores, o de una operación más extensa que las que sencillamente producen el efecto por el que se supone que conocemos la causa. Por tanto, nunca tendremos razones para suponer la existencia de estas cualidades. (Ediciones E y F reproducen en el texto hasta aquí y la continuación viene reproducida en una nota.) Decir que los nuevos efectos proceden sólo de la continuación de la misma energía que ya se conoce por sus primeros efectos no solucionará la dificultad. Pues, incluso admitiendo que éste sea el caso (que raramente se puede suponer), la misma continuación y esfuerzo de una energía semejante (pues es imposible que pueda ser absolutamente la misma), digo, este esfuerzo de una semejante energía en otro período de espacio y tiempo, es una suposición muy arbitraria, y no puede haber rastros de ella en los efectos de los que inicialmente se deriva nuestro conocimiento de la causa. Que la causa *inferida* sea exactamente proporcional, como debe serlo, al efecto conocido, y es imposible [entonces] que posea cualquier cualidad de la que quepa *inferir* efectos nuevos o distintos.

conjunciones acerca de su conducta pasada o futura. Pero este método de razonar nunca puede tener lugar con respecto a un ser tan alejado e incomprensible, que tiene mucha menos semejanza con cualquier otro ser en el universo que el sol con una vela de cera, y que sólo se descubre por algunas ligeras huellas o esbozos, más allá de los cuales no tenemos autoridad para atribuirle atributo o perfección ninguna. Lo que imaginamos una perfección superior puede ser realmente un defecto. O si fuera una perfección, el adscribirlo al Ser Supremo, cuando no parece haber sido, de hecho, utilizado totalmente en sus obras, resulta un panegírico o adulación más que justo razonamiento y filosofía consistente. Por tanto, toda la filosofía del mundo y toda la religión, que no es sino una clase de filosofía, jamás serán capaces de llevarnos más allá del curso habitual de la experiencia o darnos pautas de conducta o comportamiento distintas de las que nos suministra la reflexión sobre la vida común. Jamás se puede inferir ni se puede prescindir o prever un suceso, ni se puede esperar o temer recompensa o castigo más allá de lo ya conocido por práctica y observación. De modo que mi apología en favor de Epicuro puede aún parecer sólida y [147] satisfactoria, y no tienen los intereses políticos de la sociedad conexión alguna con las disputas filosóficas acerca de la metafísica y la religión.

—De todas formas —repliqué— hay algo que no pareces haber tenido en cuenta. Aunque acepte tus premisas, he de negar tu conclusión. Concluyes que las doctrinas religiosas y los razonamientos no *pueden* tener influjo alguno sobre la vida, porque no *deben* tenerlo, sin considerar que los hombres no razonan de la misma manera que tú, sino que llegan a muchas conclusiones a partir de su creencia en la existencia divina y suponen que la deidad infligirá castigos por el mal, y concederá a la virtud más recompensas de las que aparecen en el curso normal de la naturaleza. La cuestión no es si su razonamiento es o no justo. Su influjo sobre su vida y conducta es de todas maneras el mismo. Y los que intentan desengañar a los hombres respecto de aquellos prejuicios, a mi jui-

cio, podrán ser buenos razonadores, pero no puedo admitir que sean buenos ciudadanos y políticos, puesto que libran a los hombres de un freno sobre sus pasiones y, en cierto sentido, hacen que la infracción de las leyes de la sociedad sea más fácil y segura.

»Después de todo —continué—, quizá puedo estar de acuerdo con tu conclusión general acerca de la libertad, aunque partiendo de premisas distintas a aquellas sobre las que intentas fundarla. Creo que el Estado debe tolerar todo principio de filosofía, y no hay un caso en el que un Gobierno haya sufrido en sus intereses políticos por tal indulgencia. No hay Entusiasmo en los filósofos; sus doctrinas no resultan muy seductoras a la gente, y no se puede poner más obstáculo a sus razonamientos, que lo que ha de ser una consecuencia peligrosa para las ciencias e incluso para el Estado al abrir el camino a la persecución y opresión en cuestiones que interesan e implican a la mayoría de la humanidad.

»Pero —continué— se me ocurre con respecto a [148] la cuestión principal una dificultad que te plantearé sin insistir en ella, para que no nos lleve a razonamientos de carácter excesivamente delicado y sutil. En una palabra, dudo mucho que una causa sólo pueda conocerse por su efecto (como en todo momento has dado por supuesto), o tener una naturaleza tan totalmente singular que haya caído bajo nuestra observación. Sólo cuando dos *clases* de objetos se encuentran constantemente conjuntados, podemos inferir la una de la otra, y si se presentase un efecto completamente singular y que no se pudiera incluir en ninguna *especie* conocida, no veo que pudiéramos formar conjetura o inferencia alguna acerca de su causa. Si la experiencia, la observación y la analogía son efectivamente las únicas guías que podemos seguir razonablemente en inferencias de esta naturaleza, tanto el efecto como la causa han de tener semejanza con otros efectos y causas que conocemos y que hemos encontrado en muchos casos conjuntados. Dejo a tu propia reflexión seguir las consecuencias de este principio. Tan sólo observaré que así como los antagonistas de Epicuro han su-

puesto siempre que el universo es un efecto demasiado singular y paralelo como para ser el efecto de una divinidad, una causa *no* menos singular y sin paralelo; así también tus razonamientos sobre este supuesto parecen merecer, por lo menos, nuestra atención. Hay, reconozco, alguna dificultad en cómo podemos volver de la causa al efecto y, razonando a partir de nuestras ideas de la primera, inferir una alteración en el último o una adición a él [149].

Sección 12. De la filosofía académica o escéptica

Parte I

No hay número mayor de razonamientos filosóficos desarrollados sobre cualquier tema que los que demuestran la existencia de una deidad y refutan los falsos argumentos de los ateos, y, sin embargo, los filósofos más religiosos aún discuten sobre si cualquier hombre puede estar tan ciego como para ser un ateo especulativo. ¿Cómo podríamos reconciliar estas contradicciones? Los caballeros andantes, que erraban por el mundo para librarlo de dragones y gigantes, nunca abrigaron la menor duda con respecto a la existencia de estos monstruos.

El escéptico es otro enemigo de la religión que (como es natural) provoca la indignación de todos los teólogos y filósofos más solemnes, aunque sea cierto que ningún hombre jamás se ha encontrado con una criatura tan absurda ni ha conversado nunca con nadie que no tuviera opinión o principio alguno acerca de cualquier tema de acción o de especulación. Esto da lugar a una pregunta muy razonable. ¿Qué se entiende por escéptico? ¿Y has-

ta dónde es posible apurar estos principios filosóficos de duda e incertidumbre?

Hay una clase de escepticismo *previo* a todo estudio y filosofía, muy recomendado por Descartes y otros como una excelente salvaguardia contra el error y el juicio precipitado. Aconseja una duda universal, no sólo de nuestras opiniones y principios anteriores, sino también de nuestras mismas facultades de cuya veracidad, dicen ellos, nos hemos [150] de asegurar por una cadena de razonamientos deducida a partir de algún principio original, que no puede ser falaz o engañoso. Pero ni hay tal principio original que tiene prerrogativa sobre todos los demás, que son evidentes por sí mismos y convincentes, o si lo hubiera, ¿podríamos dar un paso más allá de él si no fuese por el uso de esas mismas facultades en las que se supone que ya no tenemos confianza? La duda cartesiana, por tanto, si pudiera ser observada por criatura alguna (como claramente no lo es), sería absolutamente incurable y ningún razonamiento nos podría llevar jamás a un estado de seguridad y convicción sobre tema ninguno.

Sin embargo, hay que reconocer que esta clase de escepticismo, cuando se da de una forma más moderada, puede comprenderse en un sentido muy razonable y es un preparativo necesario para el estudio de la filosofía, al conservarse la debida imparcialidad en nuestros juicios y rescatar nuestra mente de los prejuicios que podemos haber absorbido por educación u opinión temeraria. Los únicos métodos por los que podemos esperar llegar alguna vez a la verdad y alcanzar la estabilidad y certeza debidas en nuestros razonamientos, son empezar por algunos principios por sí mismos claros y evidentes, avanzar con paso cauto y seguro, revisar frecuentemente nuestras conclusiones y examinar rigurosamente todas las consecuencias.

Hay otra clase de escepticismo, *consecuencia* de la ciencia y la investigación, que se da cuando se supone que los hombres han descubierto la naturaleza absolutamente engañosa de sus facultades mentales o la incapacidad de

éstas para llegar a una determinación fija en todos estos temas delicados de especulación, de los que comúnmente se ocupan. Incluso nuestros mismos sentidos son discutidos por cierta clase de filósofos y a la misma duda están sometidos los principios de la vida común así como los más profundos principios o conclusiones de la Metafísica y la Teología. Como estas doctrinas paradójicas [151] —si se pueden llamar doctrinas— y su refutación han de encontrarse en algunos filósofos, como es natural excitan nuestra curiosidad y nos hacen investigar los argumentos en que pueden estar fundados.

No necesito insistir sobre los tópicos más manejados, que utilizan los escépticos, en todas las edades, contra la evidencia de la *sensación*, tópicos tales como los que se derivan de la imperfección y naturaleza engañosa de nuestros órganos en innumerables ocasiones: la imagen quebrada de un remo en el agua, la diversidad de apariencia de los objetos según la variación de la distancia que nos separa de ellos, las dobles imágenes que se producen al cerrar un ojo, así como muchos otros fenómenos de semejante naturaleza. Estos argumentos escépticos, ciertamente, no sólo son suficientes para demostrar que no se debe depender implícitamente de los meros sentidos, sino que hemos de corregir su evidencia con la razón y por consideraciones derivadas de la naturaleza del medio, la distancia del objeto y la disposición del órgano, para hacer de dichos sentidos, en una esfera, los *criterios* adecuados de verdad y falsedad. Hay otros argumentos profundos contra los sentidos que no admiten una solución tan fácil.

Parece evidente que los hombres son llevados, por su instinto y predisposición naturales, a confiar en sus sentidos y que, sin ningún razonamiento, e incluso casi antes del uso de la razón, siempre damos por supuesto un universo externo que no depende de nuestra percepción, sino que existiría aunque nosotros, y toda criatura sensible, estuviéramos ausentes o hubiéramos sido aniquilados. Incluso el mundo animal se rige de acuerdo con esta opi-

nión y conserva esta creencia en los objetos externos, en todos sus pensamientos, designios y acciones.

Asimismo, parece evidente que cuando los hombres siguen este poderoso y ciego instinto de la naturaleza, siempre suponen que las mismas imágenes presentadas por los sentidos son los objetos externos, y nunca abrigan sospecha alguna de que las unas no son sino representaciones de los otros. Esta misma mesa que vemos blanca y que encontramos dura, creemos [152] que existe independiente de nuestra percepción y que es algo externo a nuestra mente que la percibe. Nuestra presencia no le confiere ser; nuestra ausencia no la aniquila. Conserva su existencia uniforme y entera, independientemente de la situación de los seres inteligentes que la perciben o la contemplan.

Pero la más débil filosofía pronto destruye esta opinión universal y primigenia de todos los hombres, al enseñarnos que nada puede estar presente a la mente sino una imagen o percepción, y que los sentidos sólo son conductos por los que se transmiten estas imágenes sin que sean capaces de producir un contacto inmediato entre la mente y el objeto. La mesa que vemos parece disminuir cuanto más nos apartamos de ella, pero la verdadera mesa que existe independientemente de nosotros no sufre alteración alguna. Por tanto, no se trata más que de su imagen, que está presente a la mente. Estos son, indiscutiblemente, los dictámenes de la razón y, ningún hombre que reflexione jamás habrá dudado que las existencias que consideramos al decir *esta casa* y *aquel árbol,* no son sino percepciones en la mente y copias o representaciones fugaces de otras existencias, que permanecen uniformes e independientes.

Por ahora, pues, estamos obligados por la razón a contradecir o alejarnos de los instintos primarios de la naturaleza y adoptar un nuevo sistema con respecto a la evidencia de nuestros sentidos. Pero, aquí, la filosofía se encuentra en grandes dificultades, cuando quiere justificar este nuevo sistema y eliminar las objeciones y excede el poder de la capacidad humana justificar este pretendido sistema filosófico con una cadena de objeciones y refuta-

ciones sofísticas de los escépticos. Ya no puede alegar el instinto infalible e irresistible de la naturaleza, pues esto nos conduce a un sistema muy distinto, que se ha aceptado como falible e incluso erróneo. Y excede el poder de toda capacidad humana justificar este pretendido sistema filosófico con una cadena de argumentaciones clara y convincente, e incluso por cualquier apariencia de este argumento.

¿Por qué argumento puede demostrarse que las percepciones [153] de la mente han de ser causadas por objetos externos, totalmente distintos de ellas, aunque pareciéndose a ellas (si eso es posible), y no pueden surgir ni por la energía de la mente misma ni por la sugestión de algún espíritu invisible y desconocido, o por alguna otra causa que nos sea aún más desconocida? De hecho, se reconoce que muchas de estas percepciones, como en el caso de los sueños, la locura y otras enfermedades, no surgen de nada externo. Y nada puede ser más inexplicable que la manera en que el cuerpo debe operar sobre la mente para transmitir una imagen de sí misma a una sustancia, que se supone de tan distinta, o incluso contraria, naturaleza.

Es una cuestión de hecho la de que, si las percepciones de los sentidos pueden ser producidas por objetos externos que se asemejan a ellas, ¿cómo puede resolverse esta cuestión? Por experiencia, desde luego, como todas las demás cuestiones de semejante naturaleza. Pero, en este punto, la experiencia es y ha de ser totalmente silenciosa. La mente nunca tiene nada presente, sino las percepciones, y no puede alcanzar experiencia alguna de su conexión con los objetos. La suposición de semejante conexión, por tanto, carece de fundamento en el razonamiento.

Recurrir a la veracidad del Ser Supremo para demostrar la veracidad de nuestros sentidos es, desde luego, dar un rodeo muy inesperado. Si su veracidad estuviera implicada en esta cuestión, nuestros sentidos serían totalmente infalibles, porque no es posible que El pueda jamás engañar. Por no decir que, si se pusiera en duda el mundo externo, no sabríamos encontrar argumentos con los que

pudiéramos demostrar la existencia de aquel Ser o de cualquiera de sus atributos.

Esta es una cuestión, por tanto, en la que los escépticos más filosóficos y profundos siempre triunfarán cuando intenten introducir la duda universal en todos los temas de conocimiento e investigación humana. Ellos podrían decir: ¿Se siguen los instintos y propensiones de la naturaleza, al [154] asentir a la veracidad de los sentidos? Mas éstos le conducen a uno a creer que la misma percepción o imagen sensible es el objeto externo. ¿Se renuncia a este principio para adoptar una opinión más racional, a saber, que las percepciones no son sino representaciones de algo externo? Aquí se aleja uno de las propensiones y sentimientos más evidentes y, sin embargo, nunca se puede satisfacer la propia razón, que jamás encuentra un argumento convincente a partir de la experiencia, para demostrar que las percepciones están conectadas con objetos externos.

Otro tópico escéptico de naturaleza semejante, que se deriva de la filosofía más profunda, puede merecer nuestra atención, si fuera necesario arrojarse a tales profundidades para descubrir argumentos y razonamientos que puedan tener un objetivo serio. Es universalmente aceptado por investigadores modernos, que todas las cualidades sensibles de los objetos, como la dureza, la blandura, el calor, el frío, la blancura, la negrura, son meramente secundarias; no existen en los objetos mismos, sino que son percepciones sin arquetipo o modelo externo alguno que representar. Si se acepta esto, con respecto a las cualidades secundarias, también ha de ser válido para las supuestas cualidades primarias de extensión y solidez, y no pueden las últimas tener más derecho a esta denominación que las primeras. La idea de extensión es adquirida en su totalidad por los sentidos de la vista o de la sensación, y si todas las cualidades percibidas por los sentidos están en la mente y no en el objeto, la misma conclusión ha de ser válida para la idea de extensión, que depende totalmente de las ideas sensibles o de las ideas de cualidades secundarias. Nada nos puede salvar de esta

conclusión, sino afirmar que las ideas de estas cualidades primarias son alcanzadas por *abstracción*, opinión que, si la examinamos con rigor, encontraremos ininteligible, o incluso absurda. No puede concebirse una extensión que no sea tangible ni visible. Y una extensión tangible o visible [155] que no sea ni dura ni blanda, ni blanca ni negra, está igualmente allende el alcance de la mente humana. Que alguien intente concebir el triángulo en general, que no sea *isósceles* ni *escaleno,* ni tenga una determinada altura o proporción entre sus lados, y pronto percibirá el carácter absurdo de las teorías escolásticas sobre la abstracción de ideas generales *.

Así, la primera objeción filosófica a la evidencia de los sentidos o a la opinión en favor de la existencia externa, consiste en lo siguiente: que tal opinión es contraria a la razón si descansa en el instinto natural y, si se imputa a la razón es contraria al instinto natural y, al mismo tiempo, no comporta evidencia racional para convencer al investigador imparcial. La segunda objeción va más lejos y representa esta opinión como contraria a la razón, por lo menos, si es un principio de razón que todas las cualidades sensibles están en la mente y no en el objeto **. Despójese a la materia de todas sus cualidades inteligibles, tanto de las primarias como de las secundarias; en cierta manera se la aniquila, y sólo se deja como causa de nuestras per-

---

* Este argumento está sacado del doctor Berkeley, y ciertamente la mayoría de los escritos de aquel muy ingenioso doctor constituyen las mejores lecciones de escepticismo que pueden encontrarse en filósofos antiguos y modernos, sin excluir a Bayle. Sin embargo, mantiene en la portada, e indudablemente con mucha razón, haber escrito el libro en contra de los escépticos, así como contra los ateos y librepensadores (VI). Pero que todos sus argumentos, aunque tuvieran otra intención, son en realidad meramente escépticos, resulta evidente por lo que sigue: *no admiten contestación ni producen convicción.* Su único efecto es producir el asombro momentáneo, la irresolución y confusión, que son el resultado del escepticismo. (Berkeley es autor de *Three dialogues between Hylas and Philonus in opposition to sceptics and atheists. Nota del Traductor.*)

** Esta frase fue añadida en la edición R.

cepciones un *algo* desconocido, inexplicable, una noción tan imperfecta que ningún escéptico creerá que vale la pena contender con ella.

Parte II

El intento de los escépticos de destruir la *razón* con argumentos y razonamientos podrá parecer muy extravagante y, sin embargo, tal es el alcance de todas sus investigaciones y disputas. [156] Intentan encontrar objeciones, tanto para nuestros razonamientos abstractos como para los que conciernen a cuestiones de hecho y existencia.

La principal objeción contra todo razonamiento *abstracto* se deriva de las ideas de espacio y tiempo: ideas que, en la vida común y para quien no se preocupa por ellas, resultan muy claras e inteligibles, pero cuando son sometidas al escrutinio de las ciencias profundas, presentan principios que parecen llenos de absurdidad y contradicción. Ningún *dogma* clerical, inventado intencionadamente para domar y subyugar la razón rebelde de la humanidad, escandalizó tanto al sentido común como la doctrina de la infinita divisibilidad de la extensión, con sus consecuencias que todos los geómetras y metafísicos pomposamente despliegan con la exaltación de triunfadores. Una cantidad real, infinitamente menor que cualquier cantidad finita, conteniendo cantidades infinitamente menores, y así sucesivamente *in infinitum;* éste es un edificio tan atrevido y prodigioso que es demasiado pesado para que cualquier intento de demostración la sustente, puesto que repugna a los principios más claros y más naturales de la razón humana *. Pero lo que hace la cuestión aún

* Cualesquiera que sean las discusiones sobre puntos matemáticos, hemos de aceptar que son puntos físicos; esto es, partes de extensión que no pueden ser disminuidos o divididos ni por el ojo ni por la imaginación. Estas imágenes, pues, que están presentes a la imaginación o a los sentidos, son absolutamente indivisibles, y en consecuencia, han de ser admitidas por los matemáticos como infinitamente menores que cualquier parte real de la extensión y,

más extraordinaria es que estas opiniones, aparentemente absurdas, están apoyadas por una cadena de razonamientos, la más clara y la más natural, y no podemos admitir las premisas sin admitir las conclusiones. Nada puede ser más convincente y satisfactorio que todas las conclusiones [157] acerca de las propiedades de los triángulos y círculos, y sin embargo, una vez que éstas han sido aceptadas, ¿cómo podemos negar que el ángulo de contacto entre un círculo y su tangente es infinitamente menor que cualquier ángulo recto; que según se incremente el diámetro del círculo *in infinitum*, el ángulo de contacto se vuelve aún menor, incluso *in infinitum*, y que el ángulo de contacto entre otras curvas y sus tangentes puede ser infinitamente menor que los que hay entre un círculo cualquiera y su tangente y así sucesivamente *in infinitum?* La demostración de estos principios parece tan irrecusable como la que demuestra que los tres ángulos de un triángulo pueden equivaler a dos ángulos rectos, aunque la última opinión pueda ser natural y fácil, y la primera preñada de contradicción y absurdidad. Aquí la razón parece abocada a un cierto tipo de asombro y de vacilación, que la hace insegura de sí misma y del terreno que pisa, si no fuera por los escépticos. Ve que una intensa luz ilumina ciertos lugares, pero esta luz bordea la más profunda oscuridad; y entre lo iluminado y lo oscuro, está tan desconcertada y cegada, que apenas puede pronunciarse con certeza y seguridad sobre cualquier objeto.

La absurdidad de estas atrevidas determinaciones de las ciencias abstractas parece hacerse aún más palpable, si es posible, en el caso del tiempo que en el de la extensión. Un número infinito de partes reales de tiempo, que pasan sucesivamente y se agotan una tras otra, parece una contradicción tan evidente que —a mi juicio— ningún

---

sin embargo, nada parece más seguro para la razón que el que un número infinito de ellas constituya una extensión infinita. ¡Cuánto más un número infinito de aquellas partes infinitamente pequeñas de la extensión, que aún se suponen infinitamente divisibles!.

hombre cuyo juicio no estuviese corrompido en lugar de mejorado por estas ciencias, jamás podría admitirla.

Sin embargo, aún ha de permanecer la razón inquieta y agitada, incluso con respecto al escepticismo a que se ve conducida, por estos aparentes absurdos y contradicciones. Es absolutamente incomprensible cómo una idea clara y distinta puede contener caracteres que la contradicen a ella misma o a cualquier otra idea clara y distinta, y quizá sea una proposición tan absurda como cualquiera [158] que pueda formarse. De modo que nada puede ser más escéptico ni más lleno de duda y vacilación, que el escepticismo mismo que surge de algunas de las conclusiones paradójicas de la geometría o de la ciencia de la cantidad *.

---

* No me parece imposible evitar estos absurdos y contradicciones si se admitiese que no hay tal cosa como ideas generales y abstractas, hablando con propiedad, sino que todas las ideas generales son, en realidad, particulares, vinculadas a un término general, que recuerda en determinados momentos otras ideas particulares que se asemejan en ciertos detalles a la idea presente en la mente. Así, cuando se pronuncia el término «caballo», inmediatamente nos figuramos la idea de un animal blanco o negro, de determinado tamaño y figura; pero como ese término usualmente se aplica a animales de otros colores, figuras y tamaños, estas ideas, aunque no actualmente presentes a la imaginación, son fácilmente recordadas y nuestro razonamiento y conclusión proceden como si estuvieran actualmente presentes. Si se admite esto, como parece razonable, se sigue que todas las ideas de cantidad sobre las que razonan los matemáticos no son sino particulares y, como tales, son sugeridas por los sentidos y la imaginación, y en consecuencia no pueden ser infinitamente divisibles **. Es suficiente, por el momento, haber hecho esta alusión, sin desarrollarla más. Desde luego, concierne a todos los amantes de la ciencia no exponerse al ridículo y desprecio del ignorante por sus conclusiones, y ésta parece la solución más fácil de sus dificultades.

** Ediciones E y F insertan: En general podemos dictaminar que las ideas *mayor*, *menor* o *igual*, que son los principales objetos de la geometría, están lejos de ser tan exactas y precisas como para ser el fundamento de tan extraordinarias inferencias. Pregúntese a un matemático lo que quiere decir cuando declara que dos cantidades son iguales, y ha de contestar que la idea de *igualdad* es una de aquéllas que no puede definirse, y que es suficiente colocar dos cantidades iguales ante cualquiera para sugerirla. Ahora bien, ésta es una apelación a las apariencias generales de los objetos, a la imagineión y a los sentidos, y por consiguiente, nunca puede permitir conclusiones tan directamente contrarias a estas facultades.

Las objeciones escépticas a la evidencia *moral* o a los razonamientos acerca de cuestiones de hecho son o *populares* o *filosóficas*. Las objeciones populares se derivan de la debilidad natural del entendimiento humano, las opiniones contradictorias que se han tenido en distintas edades y naciones; las variaciones de nuestro juicio en la enfermedad y en la salud, en la juventud y en la vejez, en la prosperidad y en la adversidad; la perpetua contradicción de las opiniones y sentimientos de cada hombre, con muchos otros tópicos de esa clase. Es inútil insistir más en este punto. Las objeciones no son más débiles. Pues, como en la vida común razonamos en todo momento acerca de hechos y de lo que existe y no podemos subsistir sin emplear continuamente esta clase de argumento, cualquier objeción popular, derivada de aquí, ha de ser insuficiente para destruir esta evidencia. El gran subversor del *Pirronismo* o de los principios excesivos del [159] escepticismo, es la acción, la ocupación y los quehaceres de la vida común. Aquellos principios pueden prosperar y triunfar en las escuelas donde, desde luego, es difícil si no imposible refutarlos. Pero tan pronto como abandonan la sombra y, en virtud de la presencia de objetos reales que activan nuestras pasiones y sentimientos, son opuestos a los más poderosos principios de nuestra naturaleza, se desvanecen como el humo y dejan al escéptico más decidido en la misma condición que los demás mortales.

El escéptico, por tanto, ha de mantenerse en su esfera propia y exponer las objeciones *filosóficas* que surgen de sus investigaciones más profundas. Aquí parece tener un amplio campo para triunfar, mientras insista fundadamente en que toda nuestra evidencia en favor de cualquier cuestión de hecho, que está allende el testimonio de los sentidos y de la memoria, se deriva totalmente de la relación causa y efecto; que no tenemos más idea de esta relación que la de dos objetos que han estado frecuentemente *conjuntados*, que no tenemos ningún argumento para convencernos de que los objetos, que han estado en nuestra experiencia frecuentemente conjuntados, estarán asimismo en otros casos conjuntados de la misma manera,

y que nada nos conduce a esta inferencia sino la costumbre o cierto instinto de nuestra naturaleza que, desde luego, puede ser difícil de resistir, pero que, como otros instintos, puede ser falaz y engañador. Mientras el escéptico insiste en estos argumentos, muestra su fuerza, o más bien su y nuestra debilidad, y parece, por lo menos por un tiempo, destruir toda seguridad y convicción. Estos argumentos pueden exhibirse en mayor extensión, si algún bien o beneficio durable para la sociedad se puede esperar de ellos.

Pues aquí está la principal y más embarazosa objeción contra el escepticismo *excesivo,* que no puede resultar de él ningún bien duradero mientras permanezca en toda su fuerza y vigor. Sólo tenemos que preguntar a un escéptico *cuáles son sus intenciones y qué se propone con todas sus investigaciones sutiles.* [160] Inmediatamente se desconcierta y no sabe qué contestar. Un copernicano o ptolomeico, cada uno de los cuales apoya un sistema distinto de astronomía, puede esperar crear una convicción que permanecerá constante y duradera en su auditorio. Un estoico o un epicúreo expone principios que pueden no ser duraderos, pero que pueden influir en la conducta y el comportamiento. Pero el pirroniano no puede esperar que su filosofía tenga influjo constante sobre la mente, o si lo tuviera, que fuera su influjo beneficioso para la sociedad. Por el contrario, ha de reconocer, si está dispuesto a reconocer algo, que toda vida humana tiene que acabar, si sus principios prevaleciesen universal y constantemente. Inmediatamente se acabaría todo discurso y toda acción, y los hombres quedarían sumidos en un sueño absoluto hasta que las necesidades de la naturaleza, al no ser satisfechas, dieran fin a su miserable existencia. Es verdad: es muy poco de temer un suceso tan fatal. La naturaleza es siempre demasiado fuerte para la teoría. Y aunque un pirroniano se precipitara a sí mismo o a otros, a un momentáneo asombro y confusión con sus profundos razonamientos, el primer y más trivial suceso en la vida pondría en fuga todas sus dudas y escrúpulos y le igualaría en todo punto de acción y de especulación a

los filósofos de todas las demás sectas, o a aquellos que nunca se ocuparon de investigaciones filosóficas. Cuando despierte de su sueño, será el primero en participar en la risa contra él y en confesar que todas sus objeciones son un mero entretenimiento y no pueden tener otra finalidad que mostrar la convicción caprichosa de la raza humana que ha de actuar, razonar y creer, aunque no sea capaz por investigación diligente de satisfacerse acerca del fundamento de sus operaciones, o de vencer las objeciones que se puedan levantar contra ellos [161].

Parte III

Ciertamente hay una especie más *moderada* de escepticismo o filosofía *académica* que puede ser a la vez duradera y útil y que puede, en parte, ser el resultado de este pirronismo o escepticismo *excesivo*, cuando el sentido común y la reflexión, en alguna medida, corrigen sus dudas imprecisas. La mayoría de la humanidad tiende naturalmente a ser afirmativa y dogmática en sus opiniones y, mientras ven objetos desde un solo punto de vista y no tienen idea de los argumentos que lo contrarrestan, se adhieren precipitadamente a los principios a los que están inclinados y no tienen compasión alguna con los que tienen sentimientos opuestos. Dudar o sopesar algo aturde su entendimiento, frena su pasión y suspende su acción. Por tanto, están inquietos hasta que escapan de un estado que les resulta tan incómodo y piensan que nunca se podrán alejar suficientemente de él con la violencia de sus afirmaciones y la obstinación de su creencia. Pero si pensadores tan dogmáticos pudieran volverse conscientes de las extrañas debilidades del entendimiento humano, incluso en su estado más perfecto, cuando es más preciso y cauto en sus determinaciones, tal reflexión, por supuesto, les inspiraría mayor modestia y reserva, y disminuiría su buena opinión de sí mismos y su prejuicio contra sus antagonistas. Los analfabetos pueden reflexionar sobre el estado de ánimo de los instruidos que, en medio de todas

sus ventajas de estudio y reflexión, normalmente están todavía inseguros, y si cualquiera de los instruidos estuviera inclinado por temperamento al orgullo y a la obstinación, una pequeña dosis de pirronismo podría aplacar su orgullo, al enseñarle que las pocas ventajas que ha adquirido sobre sus semejantes son insignificantes si se las compara con la perplejidad y confusión universal inherentes a la naturaleza humana. En [162] general hay un grado de duda, de cautela y modestia que, en todas clases de investigaciones, debe acompañar siempre al razonador cabal.

Otra clase de escepticismo *mitigado*, que puede constituir una ventaja para la humanidad y que puede ser el resultado natural de la duda y escrúpulos pirronianos, es la limitación de nuestras investigaciones a los temas que estén mejor adaptados a la estrecha capacidad del entendimiento humano. La *imaginación* del hombre es naturalmente sublime, se encanta con lo que esté alejado o sea extraordinario, y corre incontrolada a los lugares más distantes del espacio y del tiempo para evitar objetos que la costumbre le ha hecho demasiado familiares. Un *juicio* correcto sigue un método contrario y, evitando toda investigación distante y elevada, se limita a la vida corriente y a los temas diarios, dejando las cuestiones más sublimes al embellecimiento de los poetas y oradores, o a las artes de clérigos y políticos. Para hacernos llegar a tan saludable disposición, nada puede ser más útil que estar convencidos de la fuerza de la duda pirroniana y de la imposibilidad de que algo más que el fuerte poder del instinto natural nos pueda librar de ella. Los que tengan una propensión a la filosofía aún continuarán sus investigaciones, porque reflexionan que, además de su placer inmediato al dedicarse a esta ocupación, las decisiones filosóficas no son más que reflejos, sistematizados y corregidos, de la vida diaria. Pero nunca estarán tentados de ir más allá de la vida común, mientras tengan en cuenta la imperfección de las facultades que emplean, su estrecho alcance y la imprecisión de sus operaciones. Mientras no podamos dar una razón satisfactoria de por qué creemos, tras mil

experimentos, que una piedra caerá o que el fuego quemará, ¿podremos darnos por satisfechos en lo que respecta a cualquier determinación que nos formemos con respecto al origen de los mundos y la situación de la naturaleza, desde la eternidad y para la eternidad? [163].

Ciertamente, esta estrecha limitación de nuestras investigaciones es, en todas sus dimensiones, tan razonable que basta hacer la más mínima investigación de los poderes naturales de la mente humana y compararlos con sus objetos para hacérnosla recomendable. Entonces encontraremos cuáles son los temas propios de la ciencia y de la investigación.

Me parece que los únicos objetos de las ciencias abstractas o de la demostración son la cantidad y el número, y que todos los intentos de extender la clase más perfecta de conocimiento más allá de estos límites son mera sofistería e ilusión. Como las meras partes componentes de cantidades son totalmente similares, sus relaciones se hacen intrincadas y complejas, y nada puede ser más interesante y útil que averiguar, por una variedad de medios, su igualdad o desigualdad a través de sus distintas apariciones. Pero como todas las demás ideas son claramente precisas y diferentes entre sí, jamás podremos, incluso con mayor escrutinio, avanzar más allá de la observación de esta diversidad y, por obvia reflexión, establecer que una cosa no es la otra. O si hay alguna dificultad en estas decisiones procede totalmente del significado indeterminado de las palabras, que se corrige con definiciones más correctas. No puede conocerse que *el cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de los otros dos lados,* por muy precisamente que estén definidos los términos, sin un proceso de razonamiento e investigación, pero para convencernos de la siguiente proposición: *donde no hay propiedad, no puede haber injusticia,* sólo es necesario definir los términos y explicar la injusticia como una violación de la propiedad. La proposición, ciertamente, no es sino una definición imperfecta. Ocurre lo mismo con aquellos aparentes razonamientos silogísticos que se pueden encontrar en todas las regiones del saber,

salvo en las ciencias de cantidad y número: y éstos pueden tranquilamente, creo, considerarse los únicos objetos propios de conocimiento y demostración.

Todas las demás investigaciones de los hombres conciernen sólo cuestiones de hecho y [164] existencia. Y, evidentemente, éstas no pueden demostrarse. Lo que es, puede *no ser*. Ninguna negación de hecho implica una contradicción. La no existencia de cualquier ser, sin excepción alguna, es una idea tan clara y distinta como la de su existencia. La proposición que afirma que no es *, por muy falsa que sea, no es menos concebible e inteligible, que la que afirma que es. El caso es distinto con las ciencias propiamente dichas. Toda proposición que no es verdad es confusa e ininteligible. Que la raíz cúbica de 64 es igual a la mitad de 10, es una proposición falsa y jamás podrá concebirse distintamente. Pero que César o el ángel Gabriel o cualquier ser nunca existió, podrá ser una proposición falsa, pero de todas formas es perfectamente concebible y no implica contradicción.

Por tanto, la existencia de cualquier ser sólo puede demostrarse con argumentos a partir de su causa o de su efecto, y estos argumentos se fundan exclusivamente en la experiencia. Si razonamos *a priori,* cualquier cosa puede parecer capaz de producir cualquier otra. La caída de una piedrecita puede, por lo que sabemos, apagar el sol, o el deseo de un hombre controlar los planetas en sus órbitas. Sólo la experiencia nos enseña la naturaleza y límites de causa y efecto y nos permite inferir la existencia de un objeto de la de otro **. Tal es el fundamento del razonamiento moral, que forma la mayor parte del conocimiento humano y es la fuente de toda acción y comportamiento humanos.

---

* Por muy falsas que sean. Añadido en la edición F.

** El principio impío de la filosofía antigua, *ex nihilo, nihil fit,* por la que se excluyó la creación de la materia, deja de ser un principio según esta filosofía. No sólo la voluntad del Ser Supremo puede crear la materia, sino también, por lo que sabemos *a priori,* la voluntad de cualquier otro ser pueda crearla, o cualquier otra causa que pueda la más caprichosa imaginación vislumbrar.

Los razonamientos morales conciernen a hechos generales, o a hechos particulares. Todas las deliberaciones en la vida conciernen a éstos, así como también todas las disquisiciones históricas, cronológicas, geográficas y astronómicas [165].

Las ciencias que tratan hechos generales son la política, la filosofía de la naturaleza, la física, la química, etc., donde se investigan las cualidades, causas y efectos de una especie entera.

La teología, como demuestra la existencia de una divinidad y la inmortalidad de las almas, se compone en parte de razonamientos sobre hechos particulares, en parte de razonamientos sobre hechos generales. Tiene su fundamento en la *razón* en la medida en que está apoyada por la experiencia, pero su mejor y más sólido fundamento es la *fe* y la revelación divina.

La moral y la crítica no son tan propiamente objetos del entendimiento como del gusto y del sentimiento. La belleza, moral o natural, es sentida más que percibida. O si razonamos acerca de ella e intentamos fijar su patrón, consideramos un hecho nuevo, a saber: el gusto general de la humanidad o algún hecho que pueda ser objeto de razonamiento o investigación.

Si procediéramos a revisar las bibliotecas convencidos de estos principios, ¡qué estragos no haríamos! Si cogemos cualquier volumen de Teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: *¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número?* No. *¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia?* No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión.

Indice